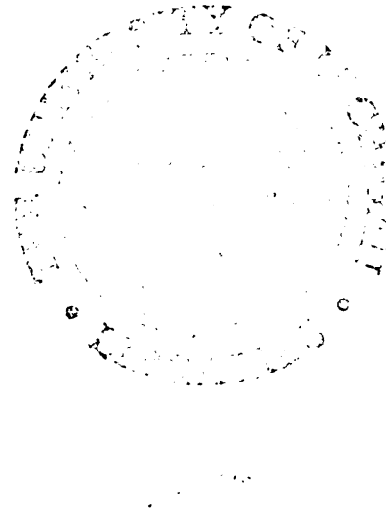
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

AP
37
.C58

LA CIVILTÀ CATTOLICA

ANNO 150

Il carattere ecclesiale della fede cristiana - Alessandro Volta: scienziato e credente - Le nuove riviste letterarie su internet: tra critica e telematica - Il «santo» modernista di Antonio Fogazzaro - Una nuova lettura di Giovanni Papini - Lettera di Giovanni Paolo II agli artisti - Le elezioni del Parlamento Europeo - Il laburista Barak nuovo Primo Ministro in Israele - Film: «La polveriera» di Goran Paskaljevic

UNIV. OF MICH.

AUG 13 1999

CURRENT SERIALS

3 LUGLIO 1999 / QUINDICINALE / ANNO 150

3577

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

«Beatus populus, cuius Dominus Deus eius»

Rivista quindicinale di cultura fondata nel 1850

Direttore responsabile: GIANPAOLO SALVINI S.I.

24 quaderni in 4 volumi all'anno - Esce il primo e il terzo sabato del mese

anno 150 - volume III - quaderno 3577 - 3 luglio 1999

SOMMARIO

EDITORIALE

3 **Il carattere ecclesiale della fede cristiana**

ARTICOLI

13 *P. Vanzan*, **Alessandro Volta: l'uomo, lo scienziato, il credente. Nel bicentenario dell'invenzione della pila**

27 *A. Spadaro*, **Le nuove riviste letterarie in internet. Tra critica e telematica**

41 *G. Sale*, **«Il Santo» modernista di Antonio Fogazzaro**

RIVISTA DELLA STAMPA

55 *F. Castelli*, **Giovanni Papini. L'anima intera**

CRONACHE

62 Chiesa: *G. Marchesi*, **«La bellezza salverà il mondo». Lettera di Giovanni Paolo II agli artisti**

72 Italia: *M. Simone*, **Le elezioni del Parlamento europeo**

81 Estero: *A. Macchi*, **Cambio di Governo in Israele. I laburisti ritornano al potere**

90 RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

105 Film: **«La polveriera» di Goran Paskaljevic**

ABBONAMENTI ITALIA: un anno L. 100.000; due anni L. 180.000; tre anni L. 260.000; un semestre L. 55.000; un quaderno L. 8.000. ESTERO (via superficie): un anno $ 120; due anni $ 220; tre anni $ 310; un quaderno $ 12. I versamenti possono essere effettuati: *a)* tramite il conto corrente postale n. 588004, intestato a *La Civiltà Cattolica*, via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma; *b)* sul c.c. bancario n. 89741 de *La Civiltà Cattolica* presso Rolo Banca 1473, via Veneto, 74 - Roma. [IVA assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74, 1° comma, lett. c), D.P.R. 633/1972 e successive modifiche]. Direzione, amministrazione e gestione della pubblicità: via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma. Telefoni: centralino (06) 69.79.201; ufficio abbonamenti (06) 69.79.20.50; fax (06) 69.79.20.22.

Unione Stampa Periodica Italiana - ISSN 0009-8167

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Sommario del quaderno 3577 (3 luglio 1999)

EDITORIALE

IL CARATTERE ECCLESIALE DELLA FEDE CRISTIANA - Un carattere essenziale della fede cristiana è che l'atto di fede compiuto dal cristiano adulto è personale, ma non solitario, individualistico. Esso, infatti, è compiuto *nella* Chiesa, cioè all'interno della comunità cristiana; ha quindi un carattere insieme personale ed ecclesiale. Questo, perché la fede in Cristo è sempre fede professata all'interno della Chiesa. Cristo infatti vive nella Chiesa e soltanto in essa il cristiano lo trova. In realtà, il «luogo» proprio della fede cristiana è la Chiesa. Questa, infatti, per il credente è la «madre» della sua fede, perché è la Chiesa che lo genera alla fede. Nello stesso momento in cui è madre della fede, la Chiesa è per il credente «maestra» della fede, autorizzata e autorevole. Infine, per il credente, la Chiesa è garante e testimone della sua fede.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 3-12 **quaderno 3577**

ARTICOLI

Piersandro Vanzan S.I., **ALESSANDRO VOLTA: L'UOMO, LO SCIENZIATO, IL CREDENTE. Nel bicentenario dell'invenzione della pila** - Del Volta scienziato è stato detto quasi tutto; un po' meno invece delle sue notevoli qualità morali, pur frammiste a difetti umani. Addirittura pochissimo, infine, è stato analizzato il Volta credente (e un po' anche giansenista). L'articolo offre una panoramica dei tre aspetti, privilegiando ovviamente quello etico-religioso, nel quale il Volta brilla di luce notevole. A. Volta nacque a Como, ultimo di sette fratelli, il 18 febbraio 1745, da don Filippo e donna Maddalena dei conti Inzaghi. Nel 1794 sposò Teresa Peregrini, dalla quale ebbe tre figli: Luigi, Flaminio e Zanino. Morì il 3 marzo 1827 a Camnago, ove si era ritirato nel 1819 dopo la morte prematura del secondogenito e la fine del mito napoleonico.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 13-26 **quaderno 3577**

Antonio Spadaro S.I., **LE NUOVE RIVISTE LETTERARIE IN INTERNET. Tra critica e telematica** - La letteratura sta trovando in internet un luogo di presenza e di espressione. In particolare assistiamo al fenomeno della costruzione di siti, luoghi virtuali, dove sono pubblicati, non su carta dunque ma in modo digitale, testi narrativi, poetici e interventi critici: riviste, progetti, archivi che pongono domande a chi intenda fare un bilancio della narrativa e della critica contemporanea. L'Autore propone un primo censimento di queste iniziative in rete e una loro valutazione articolata, che mira a porre in evidenza le opportunità aperte — le quali spesso tuttavia appaiono non còlte — e le ambiguità possibili.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 27-40 **quaderno 3577**

78 121 AA XL1 260
Digitized by Google
04/00 02-013-01 GBC

013

IL SEGRETO DEL SUCCESSO della rivista il fisco?

Da ventitré anni pubblica:

1. Tutte le nuove leggi tributarie
2. Volumetti pocket dei testi di legge più comuni (IVA, TUIR, ecc...)
3. Tutti i chiarimenti con le più rilevanti circolari e note del Ministero delle Finanze per esteso
4. Centinaia di risposte pratiche ai quesiti dei lettori
5. Commenti esplicativi delle novità legislative dai più noti esperti tributari
6. Sentenze delle Commissioni Tributarie e della Cassazione con qualificati commenti e note
7. La nota Rubrica di Penale Tributario con sentenze e commenti
6. Decine di monografie applicative sugli argomenti tributari più importanti

Oltre 12.000 pagine all'anno di documentazione e testi integrali (e non suntini insufficienti!)

Ecco il successo de "il fisco"!

Ogni settimana in edicola a L. 11.000 o in abbonamento

Abbonamento Speciale 1-7-99/30-6-2000

48 numeri, L. 460.000 ❑ - semestre 1-1-99/30-6-99 - L. 150.000 ❑.
Versamento con assegno bancario barrato, NT, o sul c/c postale 61844007 intestato a ETI S.p.A. - Viale Mazzini, 25 - 00195 Roma

Per una celere attivazione inviare via Fax attestazione versamento. Tel. 06.32.17.538 / 06.32.17.578
Fax 06.32.17.466 / 06.32.17.808 • HOME PAGE "il fisco" - http://www.ilfisco.it/
CEDOLA ABBONAMENTI - http://www.ilfisco.it/cedolaab.htm • e-mail: mc9423@mclink.it

Digitized by Google

Giovanni Sale S.I., **«IL SANTO» MODERNISTA DI ANTONIO FOGAZZARO** - Un recente libro di Paolo Marangon ha riportato al centro del dibattito storico e letterario l'opera di Antonio Fogazzaro. All'inizio del secolo egli era considerato uno dei più celebri romanzieri europei: il romanzo *Il Santo* lo pose all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale. In esso egli propugnava un tipo nuovo di santità e di impegno cristiano, sposando tesi moderniste. Il Sant'Uffizio censurò il romanzo come «eretico» e *La Civiltà Cattolica* in una serie di articoli lo attaccò violentemente. Eppure, nonostante la condanna, esso fu molto amato e letto in ambito cattolico e negli anni precedenti il Concilio alimentò la speranza di molti intellettuali sinceramente credenti che auspicavano una riforma realmente evangelica della Chiesa.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 41-54 **quaderno 3577**

RIVISTA DELLA STAMPA

Ferdinando Castelli S.I., **GIOVANNI PAPINI. L'anima intera** - Carmine Di Biase ha recentemente pubblicato *Giovanni Papini. L'anima intera**: un volume con pagine fitte fitte, ricche di citazioni e di rimandi, con apparato critico di prima mano. Al momento è lo studio più completo sullo scrittore fiorentino. Di Biase percorre l'*iter* di Papini, leggendone con attenzione l'opera e cogliendone i motivi di fondo, gli sviluppi, le contraddizioni, le cadute. Una particolare attenzione è posta nel fornire una visione globale di Papini, cioè nel cogliere la sua «anima intera», sparsa nella vastità della sua opera.

* C. DI BIASE, *Giovanni Papini. L'anima intera*, Napoli, ESI, 1999, 516, L. 54.000.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 55-61 **quaderno 3577**

CRONACHE

CHIESA: *Giovanni Marchesi S.I.*, **«LA BELLEZZA SALVERÀ IL MONDO». Lettera di Giovanni Paolo II agli artisti** - Nel centenario della nascita di Paolo VI, ricordando il suo *Discorso agli artisti* del 1964, Giovanni Paolo II ha indirizzato a sua volta una *Lettera agli artisti*, auspicando un rinnovato dialogo tra l'arte e la fede, poiché «la Chiesa ha bisogno dell'arte e l'arte può aver bisogno della Chiesa». Il Papa, dopo aver affermato che l'artista è interprete della bellezza di cui Dio è l'archetipo, esamina il rapporto dell'artista con le tre Persone divine, per concludere con un invito a riscoprire la dimensione spirituale che ha sempre caratterizzato l'arte nelle sue forme più espressive. Agli artisti cristiani il Papa ricorda che l'alleanza stretta da sempre tra Vangelo e arte, al di là delle esigenze funzionali, implica l'invito a penetrare con intuizione creativa nel mistero di Dio incarnato e, al contempo, nel mistero dell'uomo.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 62-71 **quaderno 3577**

ITALIA: *Michele Simone S.I.*, **LE ELEZIONI DEL PARLAMENTO EUROPEO** - Dal 10 al 13 giugno scorsi, a seconda dei Paesi, si sono svolte le elezioni del nuovo Parlamento Europeo, il quale ha visto aumentare i propri poteri, dopo la firma del trattato di Amsterdam (2 ottobre 1997). Il risultato maggiore delle elezioni è il cambio di maggioranza che è passata dai socialisti (scesi dai precedenti 214 seggi agli attuali 180) ai popolari (saliti dai precedenti 201 agli attuali 224 seggi). Ciò è stato ottenuto a discapito dell'identità; infatti con l'entrata dei gollisti, di quella probabile di alcuni conservatori britannici, dell'UDF di Giscard d'Estaing, del *Partido Popular* spagnolo, il PPE si va trasformando in un moderno partito conservatore, in cui l'etichetta dell'ispirazione cristiana diventa un contenitore che si sta svuotando. D'altra parte, anche i socialdemocratici si allontanano ogni giorno di più dalla loro ispirazione originaria e, quando sono al Governo, seguono politiche abbastanza classiche e liberiste in economia.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 72-80 **quaderno 3577**

Digitized by Google

Il volume si propone di aiutare i cristiani ad approfondire quello che la fede cristiana afferma sul mistero di Dio, in particolare a conoscere meglio la paternità divina, proposta dal Papa Giovanni Paolo II come tema di meditazione e contemplazione per il 1999 in preparazione al Grande Giubileo del 2000. Il libro in tal modo risponde anche alle domande poste dalle persone che sono alla «ricerca di Dio», nella speranza che possano trovare quel Dio che essi cercano altrove «come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (At 17,27).

GIUSEPPE DE ROSA

DIO, IL PADRE

pp. 360 - L. 30.000

EDIZIONI ELLE DI CI -
LA CIVILTÀ CATTOLICA

Oltre alla cronistoria puntuale dei lavori dell'Assemblea sinodale, il volume contiene alcune catechesi del Papa, il testo dei «Lineamenta», dell'«Instrumentum Laboris» e dell'Esortazione apostolica post-sinodale «Vita consecrata». Gli indici (dei nomi, dei documenti conciliari, dei documenti della Santa Sede e delle materie) — una novità unica nel panorama editoriale — rendono l'opera indispensabile per ogni biblioteca e per chiunque voglia approfondire il senso della vita consacrata oggi.

GIUSEPPE FERRARO S.I.

IL SINODO DEI VESCOVI

NONA ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA
(2-30 ottobre 1994)
«La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo»

pp. XII - 684

L. 85.000

EDIZIONI LA CIVILTÀ CATTOLICA

Digitized by Google

ESTERO: *Angelo Macchi S.I.*, **CAMBIO DI GOVERNO IN ISRAELE. I laburisti ritornano al potere** - La cronaca ricostruisce le vicende che, con le elezioni politiche anticipate in Israele del 17 maggio 1999, hanno riportato il Partito Laburista al potere. Il precedente Governo di B. Netanyahu ha dovuto affrontare gravi problemi, dai rapporti con i palestinesi alla crisi economico-finanziaria, dalle controversie con gli «ortodossi» agli atti di terrorismo degli *Hezbollah* libanesi. Nelle elezioni, tra i due candidati rimasti, il *leader* laburista Barak ha prevalso su Netanyahu, ma, non disponendo della maggioranza assoluta, dovrà formare un Governo di coalizione.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 81-89 quaderno 3577

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Alberione E. 103 - Ales Bello A. 100 - Angeli G. 99 - Ballestra S. 104 - Baroni V. 98 - Brioschi F. 95 - Congdon W. 92 - Landi P. 94 - Leopardi G. 94 - Mirabella P. 90 - Niutta F. 102 - Pagliarecci M. P. 103 - Pernoud R. 95 - Petter G. 101 - Plazaola J. 97 - Ratzinger J. 92 - Rossé G. 91 - Santucci C. 102 - *Seneca* 102 - *Teatro da riscoprire* 103

FILM

Polveriera (La) 105

© La Civiltà Cattolica 1999 III 90-106 quaderno 3577

novità

La storia di Villa Malta — attuale sede della Civiltà Cattolica *—, sorta nell'area del* Collis hortulorum *valorizzata già da Lucullo, rispecchia le alterne fortune della storia di Roma: nel susseguirsi dei vari proprietari è possibile individuare uno spaccato della società romana attraverso i secoli.*

GIOVANNI CAPRILE S.I.

VILLA MALTA
dall'antica Roma
a «Civiltà Cattolica»

pp. 132 con 46 ill.
L. 20.000

EDIZIONI LA CIVILTÀ CATTOLICA - ROMA

Digitized by Google

TELECOM ITALIA PER IL GRANDE GIUBILEO DEL 2000

Milioni di persone parteciperanno
al Giubileo del 2000, il primo dell'era
della globalizzazione.
Dovranno viaggiare, tenersi in contatto,
effettuare prenotazioni, avere e scambiare
informazioni, comunicare, richiedere
servizi di ogni genere, inviare documenti:
esigenze diverse provenienti da tutto
il mondo che il Comitato Centrale
della Santa Sede per il Grande Giubileo
dell'Anno 2000
dovrà gestire perché tutti possano vivere
al meglio questo evento, in Italia
o nelle altre nazioni.
Telecom Italia ha raccolto questa sfida
elaborando un grande progetto
internazionale di telecomunicazioni
in cui è parte attiva
insieme ad altre aziende del Gruppo.

TELECOM ITALIA

IUBILAEUM A.D. 2000

INSIEME PER IL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

«Beatus populus, cuius Dominus Deus eius»

ANNO 150
1999
VOLUME TERZO
quaderni 3577-3582

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE: VIA DI PORTA PINCIANA, 1 - 00187 ROMA

Digitized by Google

PROPRIETÀ LETTERARIA

Digitized by Google

IL CARATTERE ECCLESIALE DELLA FEDE CRISTIANA

Per sua natura l'atto di fede del cristiano adulto è un atto personale, è un «Io credo»; ma non è un atto solitario, individualistico, compiuto soltanto nel segreto della propria coscienza. Certo l'incontro del credente con Gesù Cristo, a cui aderisce con la fede, avviene nelle profondità dello spirito, nel silenzio carico di mistero che è l'atmosfera in cui maturano le grandi decisioni che mettono in gioco l'esistenza umana. Tuttavia, nella fede cristiana, l'Io dell'uomo non è solo dinanzi al Tu di Dio e di Cristo. Infatti l'atto di fede si compie all'interno della comunità credente che è la Chiesa, la quale perciò è il «luogo» normale dell'atto di fede del cristiano. Il cristiano crede «nella» Chiesa, all'interno della Chiesa. Per tale motivo l'atto di fede del cristiano comporta per sua natura un carattere personale, intimo e individuale, e un carattere ecclesiale, pubblico e comunitario. Perché questo doppio carattere? La risposta a tale domanda permetterà di approfondire la natura specifica — personale ed ecclesiale — della fede cristiana.

* * *

Durante la vita terrena di Gesù quelli che lo riconoscono come Messia lo seguono e diventano suoi discepoli, cosicché si forma attorno a lui una piccola comunità di discepoli e di simpatizzanti. Al momento dell'arresto, del processo e della condanna a morte di Gesù, questa comunità, impaurita e disorientata, si disperde. Soltanto un piccolo nucleo, anche se duramente provato nella fede in Gesù di Nazaret, rimane fedele: sarà esso che, dopo la risurrezione di Gesù, alla Pentecoste, sotto l'azione illuminatrice e fortificatrice dello Spirito Santo, costituirà la Chiesa di Gesù, cioè il «nuovo» Popolo di Dio, il «nuovo» Israele, a cui sono chiamati ad ag-

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 3-12 quaderno 3577 (3 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

gregarsi tutti, israeliti e gentili (*goim*, cioè pagani non israeliti). E infatti le prime persone che credono in Gesù, dopo aver ascoltato da Pietro e dagli Undici discepoli che Dio lo ha risuscitato dai morti e lo «ha costituito Signore e Cristo» (*At* 2,36), si fanno battezzare e vengono così aggregate alla «Chiesa», cioè alla comunità dei credenti in Cristo. A questo primo nucleo di credenti se ne aggiungono altri: «Il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati» (*At* 2,48). Così i primi credenti in Cristo sono tali all'interno di una comunità, in quanto sono «aggregati» alla comunità di Gesù, la Chiesa. Da ciò appare chiaro che la fede in Cristo comporta un'«aggregazione» alla Chiesa. La fede cristiana cioè unisce il credente non soltanto a Cristo, ma anche alla sua Chiesa. Se ne deve concludere che lo stesso movimento che conduce il cristiano a Cristo lo conduce alla Chiesa. La fede in Cristo è sempre fede «nella Chiesa», è fede che si vive «all'interno della Chiesa».

* * *

Il rapporto strettissimo che vige tra la fede e la Chiesa è messo in forte rilievo nei primi due esempi di «conversione», narrati negli Atti degli Apostoli: quella del centurione pagano Cornelio e quella di Paolo, un ebreo di Tarso in Cilicia. Al primo appare un «angelo di Dio» (*At* 10,3) e al secondo appare Gesù in persona che gli dice: «Io sono Gesù, che tu perseguiti» (*At* 9,5). Eppure tanto Cornelio quanto Paolo sono inviati alla «Chiesa»: Cornelio è invitato a mandare a chiamare Pietro a Giaffa per essere istruito nella fede cristiana; Paolo è inviato alla piccola comunità cristiana che si trova a Damasco e là gli sarà detto che cosa deve fare. Perciò il «convertirsi» a Cristo, che costituisce precisamente l'atto di fede, comporta una «tendenza» verso la Chiesa. Perché? Il motivo è semplice: Cristo è nella Chiesa, il Risorto vive nella comunità credente che si raccoglie intorno a lui e si manifesta in essa, perché essa è il suo Corpo, di cui egli è il Capo. Tra Cristo e la Chiesa c'è un'unione vitale, come quella che esiste, nel corpo umano, tra le membra e il capo, e nella vite, tra il ceppo e i tralci. Non c'è Cristo senza la Chiesa né la Chiesa senza Cristo. Perciò, per trovare Cristo bisogna cercarlo nella Chiesa.

Certamente la grazia di Cristo non limita la sua azione ai confini visibili della Chiesa, ma opera al di là di tali confini e per la virtù o azione dello Spirito raggiunge tutti gli uomini e le donne per

Digitized by Google

comunicare loro la salvezza: così tutte le persone di buona volontà, che nelle diverse tradizioni religiose cercano sinceramente Dio, sono toccate dalla grazia di Cristo. Tuttavia il «luogo» nel quale la grazia di Cristo opera con pienezza e sovrabbondanza è la Chiesa, che egli ha costituito «sacramento universale di salvezza» e «sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium*, nn. 48 e 1), per cui chiunque si salva — cristiano o non cristiano — si salva sempre non solo per l'azione salvifica dello Spirito, ma anche, sia pure in dipendenza dallo Spirito, per l'azione della Chiesa. Questa, infatti, prega per la salvezza di tutti e per tutti offre il sacrificio di Cristo, a cui unisce quello dei suoi figli, che in ogni parte della terra operano il bene, fanno opere di carità, soffrono per la fede e la giustizia e muoiono nel nascondimento per la salvezza del mondo.

Più profondamente la fede del cristiano «tende» alla Chiesa, perché è al corpo ecclesiale primariamente e non al singolo credente che è fatto il dono della fede: la Chiesa, che non è la pura somma dei singoli fedeli, crede *prima* di questi e ad essi comunica la *sua* fede. Infatti è dalla Chiesa che il cristiano ascolta il messaggio evangelico ed è alla Chiesa che egli si unisce aderendo al messaggio ascoltato: messaggio che la Chiesa proclama non come semplice trasmettitrice, ma come «testimone», cioè come comunità credente.

* * *

In realtà il «luogo» proprio della fede è la Chiesa: in essa il credente trova la fede e da essa la riceve. Certo, la fede è dono di Dio e non della Chiesa; tuttavia il credente riceve tale dono per mezzo della Chiesa e nella Chiesa. Anzi più propriamente lo riceve dalla Chiesa, perché la sua fede è la «fede della Chiesa»: egli crede ciò che crede la Chiesa.

Infatti, nella liturgia battesimale, il sacerdote interroga il battezzando: «Che cosa chiedi alla Chiesa di Dio?». Il battezzando risponde o personalmente, se è adulto, o per bocca dei genitori e dei padrini, se è bambino: «La fede». Quale fede? La «fede della Chiesa». Il battesimo infatti è ricevuto «nella fede della Chiesa». In realtà per ricevere il battesimo è necessario l'atto di fede. Ma un bambino non è capace di compiere un atto di fede. E allora è la Chiesa che *crede per lui e gli comunica la sua fede*. Scrive san Tommaso d'Aquino: «E così i bambini credono non per un atto proprio, ma per la fede della Chiesa, che è ad essi comunicata (*per*

Digitized by Google

fidem Ecclesiae, quae eis communicatur)» (*Summa Theol.* III, q. 69, a. 6 ad 3); e aggiunge: «In virtù di questa fede sono loro conferite la grazia e le virtù», cioè è data loro la grazia che li rende figli di Dio e membra del Corpo di Cristo, e sono in essi infuse le virtù teologali della fede, della speranza e della carità, che dovranno esercitare quando avranno l'uso della ragione. Evidentemente il bambino, con il battesimo conferitogli dalla Chiesa, non possiede la virtù della fede come la possiede l'adulto: in questi la virtù matura mediante atti personali di fede in risposta all'annunzio del messaggio evangelico; nei bambini è un germe che dovrà svilupparsi quando saranno capaci di atti personali di fede.

La Chiesa perciò è per il cristiano — sia bambino sia adulto — l'ambiente naturale della sua fede, la quale nasce nella Chiesa mediante la comunicazione della fede della Chiesa, e cresce e si sviluppa nella Chiesa mediante la predicazione, i sacramenti e la preghiera della Chiesa stessa. Anzitutto mediante la predicazione: è infatti la Chiesa che dice al cristiano ciò che egli deve credere, lo conduce ad approfondire i contenuti della sua fede, ma soprattutto lo esorta a credere in maniera sempre più intensa e più forte, aiutandolo a superare i dubbi e le incertezze del suo cammino di fede, sempre faticoso e oscuro. Poi con i sacramenti, che sono chiamati «sacramenti della fede (*sacramenta fidei*)», perché come dice il Vaticano II, «con le parole e gli atti rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono» (*Sacrosanctum Concilium*, n. 59). Infine con la preghiera: la fede è infatti dono di Dio; ma esso è meritato ai credenti da Cristo, soprattutto con la sua morte sulla croce ed è da lui effuso nel cuore dei credenti mediante il dono dello Spirito Santo; tuttavia, sempre in subordine a Gesù, esso è meritato anche dalla preghiera della Chiesa, la quale intercede presso Dio Padre affinché a coloro che non credono sia concessa la fede in Cristo e a coloro che già credono sia rafforzata e aumentata la fede in modo che siano «perseveranti nella fede» fino alla morte. Nella colletta della XXX domenica del Tempo ordinario la Chiesa prega: «Dio onnipotente ed eterno, *accresci* in noi la fede, la speranza e la carità».

* * *

Così la Chiesa è per il credente «madre» della sua fede in quanto lo genera alla fede, comunicandogli la propria fede. Questa visione della Chiesa «madre dei credenti in Cristo» era molto

Digitized by Google

comune nei primi secoli cristiani. Per i Padri della Chiesa il cristiano ha Dio per padre e la Chiesa per madre; anzi, san Cipriano afferma che non può avere Dio per padre se *prima* non ha la Chiesa per madre: «*Ut habere quis possit Deum patrem, habeat antea Ecclesiam matrem*» (*Ep.* 74, n. 7). Egli aggiunge che «esiste una sola madre, ricca di successive riuscite della sua fecondità: noi siamo nati dal suo seno, siamo nutriti dal suo latte, siamo animati dal suo spirito (*Una mater foecunditatis successibus copiosa: illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur*)» (*De unitate Ecclesiae*, c. 5). Aggiunge ancora che «solo la Chiesa unita a Cristo genera spiritualmente i figli (*Ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritualiter filios generat*)» (*Ep.* 74, nn. 6-7). A sua volta sant'Agostino afferma in un suo discorso: «Amiamo il Signore Dio nostro, amiamo la sua Chiesa: quegli come padre, questa come madre [...]. Perciò, carissimi, abbiate unanimemente Dio per padre e la Chiesa per madre» (*Enarr. in Ps* 80, *sermo* 2, n. 14), perché, egli spiega: «*Deus pater est, mater Ecclesia*» (*Sermo* 116, n. 8). È questa «maternità della Chiesa» che, «quali che noi siamo, vi dà sicurezza (*qualescumque nos simus, securi estis*)» (*Contra litteras Petiliani*, l. III, c. 9, n. 10).

Di qui la necessità per il cristiano non solo di non abbandonare la Chiesa, sia con un atto esplicito di rifiuto, sia con un distacco lento e progressivo, anche se mai dichiarato formalmente, con cui si diventa «estranei» alla Chiesa e la si giudica mettendosi «al di fuori» di essa, ma di amarla con vero amore, anche quando ciò può riuscire difficile, poiché, nonostante tutte le incoerenze e le infedeltà al Vangelo dei suoi figli, la Chiesa resta sempre — perché tale il Signore Gesù l'ha voluta — la «madre dei cristiani», che li ha generati alla fede e li aiuta a crescere in essa.

Ma la Chiesa non è solo la «madre della fede» dei cristiani; è anche la «maestra della fede». La fede del cristiano è quella della Chiesa, perché è lei che gli comunica quello che essa crede e che egli deve credere a sua volta. Infatti il cristiano conosce quello che deve credere non per rivelazione personale da parte di Dio, ma per la predicazione «autorizzata» e «autorevole» della Chiesa. «Autorizzata», perché la Chiesa annunzia il Vangelo di Gesù e lo propone all'accettazione dei credenti per volontà espressa di Cristo, che ha affidato agli Apostoli e ai loro successori, col ministero della predicazione, la missione di predicare il Vangelo a tutti gli uomini, insegnando loro a osservare tutto ciò che egli ha co-

Digitized by Google

mandato e battezzandoli nel nome della Trinità. «Autorevole», perché l'insegnamento della Chiesa sui punti essenziali e vitali del messaggio cristiano — quali sono quelli contenuti negli antichi simboli della fede, ma non solo quelli — porta il carattere dell'infallibilità, cioè è immune dall'errore, perché quando la Chiesa propone ai cristiani una verità da credere, in quanto è contenuta nella Sacra Scrittura o nella grande Tradizione della Chiesa, gode di una particolare assistenza dello Spirito Santo, che è «Spirito di verità» (*Gv* 14,17) e ha il compito di condurre la Chiesa «alla verità tutta intera» (*Gv* 16,13).

Perciò il cristiano che vuol essere fedele a Cristo non solo deve amare la Chiesa come la sua «madre nella fede», ma deve ascoltare con docilità e sottomissione sincera quello che la Chiesa gli propone come sua «maestra della fede», senza voler orgogliosamente giudicare «dal di fuori» la sua aderenza e la sua fedeltà al Vangelo, ma accettando con spirito cristiano — che è spirito di fede e di umiltà — quello che la Chiesa insegna, sia nel suo Magistero straordinario e infallibile, a cui la Chiesa ricorre solamente in rarissime occasioni, sia nel suo Magistero ordinario, qual è quello esercitato dal Papa e dai vescovi nel governo ordinario della Chiesa.

La Chiesa per il cristiano è la sua patria spirituale. Egli conserva la sua dedizione e il suo affetto alla patria terrena e si sforza di migliorarla; ma col diventare cristiano entra in una nuova dimensione spirituale, che allarga gli angusti confini della sua patria terrena e lo rende cittadino di un mondo nuovo che abbraccia tutti i figli di Dio dispersi nel mondo, siano essi cristiani o non cristiani, ma amati da Cristo e destinati alla salvezza: cittadino, insomma, di una Chiesa che si estende invisibilmente in questo mondo sino agli estremi confini della terra, raggiunti dalla grazia di Cristo, suo Signore e Capo. È in questa nuova patria spirituale che il cristiano, in qualsiasi parte del mondo si trovi, ascolta la parola della Chiesa per bocca di Pietro e dei suoi Successori: «In tutta la Chiesa — scrive san Leone Magno — ogni giorno Pietro dice: "Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivo", e ogni lingua che confessa il Signore è imbevuta del magistero di questa voce (*In universa namque Ecclesia, Tu es Christus, Filius Dei vivi, quotidie Petrus dicit, et omnis lingua quae confitetur Dominum magisterio huius vocis imbuitur* (*Sermo* 3 [PL 54, 146 c])».

* * *

Digitized by Google

Madre del cristiano e sua maestra nella fede, la Chiesa è anche garante della sua fede. Il singolo cristiano può non essere in grado, o per mancanza di tempo o per mancanza di cultura o per l'impossibilità fisica in cui si trova, per esempio a causa dell'età, di conoscere in tutta la sua complessità e in tutte le sue implicazioni il mistero cristiano a cui egli dà il suo assenso di fede; può non essere in grado, per le stesse ragioni, di rendersi conto della ragionevolezza della sua fede e di convincersi della forza e validità dei motivi di credibilità del cristianesimo. E tuttavia non solo egli crede con certezza, ma sente che la sua fede ha un carattere di ragionevolezza, perché egli sa che, se personalmente non sempre è in grado di rendersene conto e di rendere conto agli altri di quello che egli crede, la Chiesa garantisce per lui. Da una parte l'immenso lavoro intellettuale, compiuto dai suoi dottori e dai suoi teologi; dall'altra l'opera dei suoi santi, dei suoi mistici e dei suoi autori spirituali hanno creato un *corpus* dottrinale cristiano di grandissimo valore intellettuale e spirituale. Esso costituisce un'alta e profonda giustificazione, sotto l'aspetto razionale, della fede cristiana, e di esso si serve la Chiesa per garantire a tutti i suoi figli che la loro fede si fonda certo sulla parola di Dio e sulla sua autorità, ma è anche ben confortata razionalmente.

Così il cristiano semplice che crede a quanto crede la Chiesa e a quanto questa gli dice di credere ha la certezza di essere nella verità. La Chiesa — tutta la Chiesa, quella del passato e quella di oggi — garantisce per lui. Ma per il cristiano la Chiesa non è soltanto una garante della verità della sua fede. È anche — e soprattutto — una testimone della fede; anzi, in tanto può essere una garante vera e credibile della fede, in quanto è testimone. Non basterebbe infatti che essa dicesse al cristiano: «Credi quello che io ti dico di credere, e sarai nella verità», se non potesse dire: «Sono testimone di quanto ti dico di credere». E infatti, per mezzo dei suoi innumerevoli martiri, santi ed eroi della carità, la Chiesa dà alla fede cristiana una testimonianza così alta e così chiara che soltanto una persona disattenta o prevenuta o partigiana potrebbe non vederla, non apprezzarla o semplicemente rifiutarla.

In tal modo, per un credente che si affida fiduciosamente alla Chiesa, questa è uno stimolo, un invito alla fede: egli è chiamato da Dio non solo ad appoggiarsi alla Chiesa e ad ascoltarla fiduciosamente, ma anche ad ammirarne la prodigiosa fecondità, che si traduce nella santità e nella carità, a vedere in essa, nonostante

Digitized by Google

i peccati e le manchevolezze dei suoi membri, il «dito di Dio», la presenza di Dio e l'azione dello Spirito Santo nella storia umana.

* * *

Il rapporto tra la fede cristiana e la Chiesa non si esaurisce nel fatto che la Chiesa, in quanto comunità credente nel suo Signore Gesù, è madre e maestra della fede del cristiano e, nello stesso tempo, è garante e testimone della fede. La Chiesa è anche oggetto di fede per il cristiano. Infatti nella sua professione di fede il cristiano, dopo aver detto: «Credo in Dio Padre [...]. Credo in Gesù Cristo, Figlio di Dio [...]. Credo nello Spirito Santo», aggiunge: «Credo la Chiesa una, santa cattolica e apostolica». A questo proposito si devono notare due cose.

La *prima*: c'è nella fede cristiana un legame strettissimo tra la fede nella Trinità e la fede nella Chiesa. Infatti la fede nella Chiesa è come la clausola della fede nella Trinità: questa è creduta «nella Chiesa». Questo legame tra la Trinità e la Chiesa è particolarmente forte per quanto riguarda lo Spirito Santo. Infatti il Credo cristiano è composto di tre articoli: il primo riguarda il Padre; il secondo il Figlio di Dio incarnato, morto, risorto e asceso al cielo; il terzo riguarda lo Spirito Santo *e* la Chiesa. Questa dunque non costituisce un quarto articolo del Credo, ma appartiene all'articolo che esprime la fede cristiana nello Spirito Santo. Il motivo è così spiegato da sant'Ireneo: «Dov'è la Chiesa, lì è anche lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio, lì è la Chiesa e ogni grazia» (*Adv. haer.* III, 24, 1 [*Contro le eresie e altri scritti*, Milano, Jaca Book, 1981, 296]).

La *seconda*: la fede nelle tre Persone divine, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, è di natura diversa dalla fede nella Chiesa. La prima è fede *in*, la seconda è fede *che*. Cioè la fede nelle tre Persone indica un movimento dello spirito — espresso dalla preposizione *in* — che ha come termine le tre Persone divine: è un movimento di adesione, di unione e di amore, per cui il credente si unisce, credendo e amando, alla Trinità. La fede nella Chiesa è credere *che* esiste la Chiesa non solo come istituzione visibile e storica, ma come «mistero», cioè come comunità di istituzione divina, come Corpo di Cristo animato dallo Spirito Santo, e quindi come segno della presenza della grazia dello Spirito Santo nella storia e come via e strumento attraverso il quale giunge agli uomini la grazia che salva. Per questo nel Credo, mentre si dice: «Credo *nello* Spirito Santo», si dice invece: «Credo *la* Chiesa».

Digitized by Google

* * *

Da quanto si è detto si ricavano due conseguenze di grande rilievo. Anzitutto si deve affermare che la fede cristiana, per sua natura, ha un carattere, insieme, personale e comunitario. È sempre nello stesso tempo un «Io credo» e un «Noi crediamo». Per questo nel testo greco del Simbolo di fede niceno-costantinopolitano (che si recita in ogni messa domenicale) si dice: «Noi crediamo» (*pisteuomen*). La fede è un credere «insieme» *nella* Chiesa, cioè all'interno di una comunità credente. Anche nel suo atto di fede — che è ciò che c'è in lui di più «personale» — il credente non è solo di fronte alla Trinità a cui rivolge il suo atto di fede, ma è con la Chiesa e nella Chiesa. Essa — tutta intera — accompagna e sostiene la sua personale professione di fede, ne corregge le imperfezioni, ne elimina i dubbi e le incertezze, la rende più pura e più forte. Per tale motivo, anche se non se ne rende conto pienamente, il cristiano, nella sua preghiera personale, come nella sua fede, è sempre unito a tutta la Chiesa. C'è una corrispondenza profonda tra fede cristiana e la preghiera cristiana: anche questa, nella sua forma più alta che è la preghiera liturgica, è sempre personale e comunitaria. Il cristiano cioè come crede *nella* Chiesa, così prega *nella* Chiesa. Non dice infatti «Padre mio», ma «Padre nostro»: non dice «Rimetti a me i miei debiti», ma «Rimetti a noi i nostri debiti». Così in ogni cristiano che prega è tutta la Chiesa che prega.

La seconda conseguenza di quanto si è detto è che uno dei caratteri distintivi del cristiano è l'amore alla Chiesa, sua madre nella fede e sua patria spirituale. Amore che si esprime nella fedeltà alla Chiesa, nella docilità a coloro che lo Spirito Santo ha posto a reggerla, nella partecipazione alle sue sollecitudini, al suo lavoro pastorale, alle sue sofferenze per il Regno di Dio. Il cristiano che ama la Chiesa, sua madre, non la giudica «dal di fuori» con asprezza, non la condanna con durezza: egli, certo, non chiude gli occhi dinanzi alle manchevolezze e alle debolezze di una Chiesa che, essendo formata di uomini e donne peccatori, è sempre bisognosa di riformarsi nello spirito di fedeltà al Vangelo; ma, mentre si sente partecipe e, in un certo senso, corresponsabile del male che c'è nella Chiesa, senza giudicarla, si pone al lavoro, nella piccola misura che gli è possibile, per correggere le deficienze del popolo di Dio.

In realtà la Chiesa che il cristiano ama non è una Chiesa ideale, una Chiesa di puri e di santi, ma è la Chiesa reale, formata di

Digitized by Google

santi e di peccatori, sempre bisognosi del perdono di Dio e della grazia purificatrice dello Spirito. Ma egli sa che questa — e non la Chiesa ideale — è la vera Chiesa di Gesù Cristo, la Chiesa che egli ama, che cinge con il suo braccio onnipotente e guida tra le vicende della storia, spesso tempestose e oscure, alla pienezza del regno di Dio. Ecco perché non si può cercare e trovare Cristo fuori della Chiesa o ritenere di essere sotto l'azione profetica dello Spirito Santo quando si è aspramente critici o si prendono le distanze dalla Chiesa. Scrive sant'Agostino, pensando al movimento donatista del suo tempo, rigorista ma fortemente avverso alla «Grande Chiesa», alla *Catholica*: «Abbiamo lo Spirito Santo se amiamo la Chiesa; ma l'amiamo se restiamo nella sua unità e carità (*Habemus ergo Spiritum Sanctum, si amamus Ecclesiam; amamus autem si in eius compage et charitate consistimus*)» (*In Johan. tr.* 32,8 [PL 35, 1646]). Aggiunge anzi che abbiamo lo Spirito Santo nella misura in cui amiamo la Chiesa: «*Quantum quisque amat Ecclesiam, tantum habet Spiritum Sanctum*» (ivi). L'amore alla Chiesa madre è dunque la tessera del vero cattolico.

Non vogliamo, certo, erigerci a giudici dei nostri fratelli nella fede; non possiamo però non rilevare che in parecchi cattolici di oggi c'è un'amarezza nei riguardi della Chiesa che si esprime in giudizi aspri se non in aperte condanne di quanto essa dice e fa, c'è un senso di distacco dalla Chiesa che talvolta pare quasi sconfinare in uno scisma tacito, non dichiarato, ma reale. Non c'è dubbio che nelle comunità cristiane di oggi molte cose devono essere corrette, perché contrarie o non conformi allo spirito e ai precetti del Vangelo. Ma non è con la critica aspra e amara né col prendere le distanze dalla Chiesa che le deficienze di questa possono essere corrette, bensì con lo sforzo di santificazione personale e con un amore alla Chiesa che si traduca anche in un intenso lavoro apostolico e in un impegno in opere di carità, che aiutino la Chiesa a purificarsi dal male e a crescere nella fedeltà al Vangelo.

La Civiltà Cattolica

Digitized by Google

ALESSANDRO VOLTA: L'UOMO, LO SCIENZIATO, IL CREDENTE
Nel bicentenario dell'invenzione della pila

PIERSANDRO VANZAN S.I.

Del Volta scienziato, fisico autodidatta che tuttavia rivoluzionò il mondo dell'elettricità con le sue macchine, teorie e scoperte — al punto che A. Einstein considerava l'invenzione della pila come la «base fondamentale di tutte le invenzioni moderne» —, è stato detto quasi tutto, anche se il bicentenario della pila (1799-1999) ha incentivato ulteriori ricerche[1]. Un po' meno, invece, si è parlato del Volta come uomo: delle sue notevoli qualità morali, pur frammiste a umanissimi difetti, della sua ambigua condotta politica (cfr nota 11) e del lungo suo magistero accademico. Pochissimo, infine, si è analizzato il Volta credente, a cui pertanto rivolgiamo l'attenzione, senza dimenticare gli altri due aspetti[2].

---

[1] L'apertura ufficiale delle celebrazioni voltiane si è tenuta il 19 marzo 1999 presso l'Accademia dei Lincei di Roma ed è proseguita il giorno dopo a Como, città natale dello scienziato, e a Pavia, dove egli svolse per più di 30 anni l'attività scientifica e didattica. In particolare a Pavia è stato inaugurato il Gabinetto fisico di Volta, dove sono stati raccolti tutti i cimeli voltiani posseduti dall'Università. Questa ospiterà, nell'arco delle celebrazioni, che si chiuderanno il 20 marzo 2000, numerose manifestazioni, tra le quali segnaliamo: *a)* convegni internazionali, per illustrare non solo la figura e l'opera dello scienziato lombardo, ma anche tutte le applicazioni derivanti dall'invenzione della pila; *b)* iniziative divulgative e mostre, per sensibilizzare l'opinione pubblica (e specialmente gli studenti) alle celebrazioni del bicentenario. Già è disponibile un sito *web* (file-server.cilea.it/museo/index.htlm), mentre una mostra interattiva riguarderà lo sviluppo dell'elettricità con particolare riguardo al contributo di Volta e alle successive applicazioni derivanti dall'invenzione della pila. Tale mostra sarà inaugurata a Rimini, durante il *Meeting* dell'Amicizia e interesserà successivamente tutte le province lombarde. Ricordiamo inoltre le seguenti altre mostre: «La pila di Volta, una scintilla lunga due secoli» (Milano, 15 aprile-15 maggio); «La strumentazione elettrica dell'800» (Pavia, 6 settembre-3 ottobre); «200 Volt. Il bicentenario della pila» (Como, settembre 1999); «L'electricité dans ses premiers [*sic*] grandeurs: Galvani, Volta, Coulomb» (Pavia, Como, Parigi, autunno 1999); «Eredità di Galvani e Volta» (Istituti di Cultura Italiani all'estero, 1999-2000). Infine l'Università di Pavia sta completando l'edizione nazionale delle Opere di Volta con un volume riguardante la *Strumentazione voltiana*, mentre l'intera opera verrà digitalizzata e resa disponibile su CD-ROM e su Internet.

[2] Stralciamo, dall'immensa bibliografia voltiana, le opere che (in ordine cronologico)

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 13-26 quaderno 3577 (3 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

Dati biografici e coordinate generali

Alessandro Volta nasce a Como, ultimo di sette fratelli, il 18 febbraio 1745, da don Filippo e donna Maddalena dei conti Inzaghi. Com'era usanza presso la nobiltà del tempo, Alessandro fu messo a balia per quasi tre anni presso una donna il cui marito era un abile costruttore di barometri e termometri, sicché una lapide recita che «gli infuse quell'amore per la scienza che lo portò alla pila». Si racconta che Alessandro fu tardo a parlare e fino a sette anni molto incerto nel discorrere, ma subito dopo rivela particolari capacità e interessi nello studio, così da far esclamare al padre Filippo: «Avevo in casa un diamante e non me n'ero avveduto»[3]. Alla prematura morte di Filippo (1752) — che aveva sperperato un patrimonio con la sua fin troppo allegra prodigalità —, la famiglia è costretta a dividersi: Alessandro, con la madre e le tre sorelle (Marianna, Cecilia e Chiara: le prime due vestiranno in seguito l'abito monacale), va presso lo zio Alessandro, canonico, mentre gli altri tre fratelli (Giuseppe, Luigi e Giovanni) si trasferiranno da un altro zio, l'arcidiacono Antonio e, secondo l'uso del tempo, abbracceranno presto la vocazione degli zii (due nel Capitolo cattedrale e il terzo nell'Ordine domenicano).

Nel 1757 Alessandro inizia gli studi umanistici, retorici e filosofici presso il Collegio dei gesuiti a Como e risulta che, nonostante la vivacità del carattere, fu sempre il primo della classe, sbrigando in un'ora quello che per gli altri richiedeva molto più tempo e dedicando tutte le ore «risparmiate» allo studio dei fenomeni naturali: tanto che a soli 12 anni compose sull'argomento un trattatello di notevole interesse. Spicca anche nel latino e italiano — gli autori preferiti sono Virgilio e Tasso, ma legge anche il *De rerum natura* di Lucrezio e, imitandolo, scrive un carme di 492 esametri in latino

---

meglio coprono i vari aspetti toccati nel presente saggio: Z. VOLTA, *A. Volta*, Milano, Civelli, 1875; C. CANTÙ, *Storia degli italiani*, 6 voll., Torino, UTET, 1893-96; C. GRANDI, *A. Volta*, Milano, Bertarelli, 1899; E. ROTA, *L'Austria in Lombardia*, Milano, Albrighi, 1911; B. CARRARA, *Il sommo fisico A. Volta, modello di devozione a Maria SS. ed esemplare di cristiana perfezione*, Treviglio, Messaggi, 1918; C. VOLPATI, *A. Volta nella gloria e nell'intimità*, Milano, Treves, 1927; C. POLVANI, *A. Volta*, Pisa, Domus Galileiana, 1942; M. AZZI GRIMALDI, *La vita e i tempi di A. Volta*, Milano, Mursia, 1961; V. LUCATI, *Scritti voltiani*, Como, Comune, 1974; G. BONERA - P. VANZAN, *A. Volta: l'uomo, lo scienziato, il credente*, Pavia, Casa del Giovane, 1999. Da ultimo segnaliamo l'edizione nazionale delle *Opere di A. Volta*, 7 voll., Milano, Hoepli, 1918-29 e dell'*Epistolario di A. Volta*, 5 voll., Bologna, Zanichelli, 1949-55, contenente 1.905 lettere e varie appendici.

[3] Merita sapere — anche per le ricadute che il fatto avrà più tardi su Alessandro — che don Filippo era stato membro della Compagnia di Gesù per 11 anni (1710-21).

Digitized by Google

sulle più recenti scoperte di fisica — e da solo, a 13 anni, impara il francese. In pieno Enciclopedismo colpisce la grinta del Volta nello studiare quei testi anticattolici, per confutarne gli errori.

Non meraviglia quindi che un simile ragazzo — di ottima famiglia, spiritualmente pio e intellettualmente dotato — attirasse le cure speciali del gesuita p. G. Bonesi, insegnante di retorica e poi di filosofia nel Collegio di Como ma insieme attento pescatore vocazionale[4]. Di fatto, all'epoca il Volta scrisse alcune poesie in cui manifestava evidenti segni vocazionali, confermati anche nelle oltre 30 lettere scambiate col Bonesi e nelle memorie del Gattoni, che ritiene ben fondata la vocazione di Alessandro. Questo amico del Volta (poi sacerdote) funse da intermediario segreto tra i due quando scoppiò la persecuzione dello zio, il canonico Alessandro. Sicché, destreggiandoci tra le opposte interpretazioni, sembra di poter affermare che il Bonesi non tese subdole reti bensì fu prodigo di consigli spirituali finché ritenne certa la vocazione di Alessandro, mentre, seppur con toni delusi e amari, si mise in disparte quando la vide franare sotto i colpi dei parenti che lo tolsero dai gesuiti e lo misero nel Seminario Benzi[5].

È un periodo, comunque, nel quale Alessandro scrive molto, componendo poesie in latino, italiano e francese, mentre, a conferma dei suoi interessi anche biblico-teologici, ricordiamo che nel 1762, a 17 anni, durante la villeggiatura a Gravedona, scrive ben 11 quaderni, senza l'ausilio di nessun testo, in cui sostiene (contro l'amico Gattoni) che pure negli animali c'è un qualche principio di spiritualità. Rivelatore infine è questo episodio a conferma di quanto fosse istintivamente rivolto a osservare tutti i fenomeni naturali. Quando i contadini di Monteverde gli dissero che nell'acqua della fonte c'erano pagliuzze d'oro, Volta raggiunse il luogo e a tal punto si sporse dalla riva per osservare, che cadde in acqua, rischiando l'annegamento. Le pagliuzze d'oro erano soltanto i riflessi della mica gialla. Conclusione: finito il liceo nel Seminario Benzi, nonostante le pressioni dello zio canonico perché intra-

---

[4] Nel Grandi leggiamo che il Volta «fu aiutato negli studi dai gesuiti, con libri e macchine e ricolmato di mille carezze onde, com'è naturale, inclinò per quella religione», mentre più caustica è una lettera del fratello maggiore Giuseppe (*Epistolario*, vol. I, lettera 2), che ritiene infondata la vocazione di Alessandro.

[5] I motivi di tanta ostilità nei confronti della possibile vocazione gesuitica di Alessandro sembrano essere stati la probabile antipatia dello zio canonico per quell'Ordine — del quale tra l'altro si ventilava il possibile scioglimento (avvenuto poi nel 1773) — e il negativo ricordo della mancata vocazione di Filippo (cfr nota 3).

Digitized by Google

prendesse gli studi forensi, abbandona ogni *curriculum* regolare e procede da autodidatta nello studio dei fenomeni elettrici[6].

Genialità e ritmi travolgenti del Volta scienziato

Nel 1769, appena ventiquattrenne, pubblica il suo primo lavoro dal titolo *De vi attractiva ignis elettrici ac phaenomenis inde pendentibus*, dedicato al Beccaria. In questo lavoro, di tipo epistolare frequente all'epoca, Volta traccia un programma di ricerca tendente a unificare le forze elettriche con quelle di attrazione di origine newtoniana. Nel 1771 scrive un secondo lavoro, dedicato questa volta allo Spallanzani, professore di Scienze naturali presso l'Università di Pavia, col quale da poco era in contatto epistolare, trattando di fisica e biologia. In questo lavoro, tra l'altro, presenta una nuova macchina elettrostatica «con dischi e isolatori di legno ben tostati». Nel 1774, pressato da esigenze finanziarie, chiede un incarico d'insegnamento, allegando i suddetti due lavori, che affascinano il conte Firmian, ministro plenipotenziario dell'Impero asburgico per la Lombardia, il quale lo nomina soprintendente (cioè preside) e successivamente docente di Fisica sperimentale nelle Regie Scuole di Como[7]. Ma le nuove responsabilità non gli impediscono di continuare le ricerche e, approfondendo quanto già teorizzato nel *De vi attractiva*, costruisce (nel 1775) un nuovo apparecchio in grado di fornire elettricità senza bisogno di un continuo strofinio, come nelle macchine elettrostatiche allora in uso. Questo nuovo strumento, chiamato dal Volta stesso «elettroforo perpetuo», viene subito utilizzato in tutti i laboratori europei, perciò stesso guadagnando al Volta una fama internazionale, che egli abilmente svilupperà con i numerosi viaggi di studio in Germania, Svizzera, Olanda, Francia, Inghilterra e Austria[8].

---

[6] Studia i testi di Musschenbroek, Nollet e Beccaria, tre dei maggiori scienziati che si occupavano in quel periodo di elettricità, e fin dal 1763 intraprende una corrispondenza col Nollet, che lo stimola negli studi teorici, e col Beccaria, che invece lo spinge a fare esperimenti. Due anni dopo comincia a frequentare il laboratorio privato che l'amico Gattoni gli mette a disposizione e realizza le sue prime esperienze di elettricità. In particolare studia le proprietà elettriche della seta e del legno, reso isolante friggendolo per molto tempo nell'olio. Ma con questo entriamo nel capitolo del Volta scienziato, che dobbiamo ai suggerimenti del prof. Gianni Bonera, dell'Università di Pavia.

[7] Anche in tale ufficio Volta rivela la sua genialità proponendo un'interessante riforma scolastica, tratta dalla *Ratio studiorum* dei Collegi gesuitici, soppressi l'anno precedente. Cfr *Epistolario*, vol. I, Appendice II, con dettagliatissime proposte circa il nuovo ordinamento didattico-educativo.

[8] Va ricordato inoltre che durante le vacanze estive del 1776 sul Lago Maggiore, men-

Digitized by Google

Nel 1778 il conte Firmian lo nomina professore di Fisica Particolare all'Università Ticinense e nel 1785, secondo la pratica del tempo, gli studenti lo eleggono rettore. Nell'Ateneo pavese — dove, grazie alla lungimiranza dell'imperatrice Maria Teresa, erano stati chiamati L. Spallanzani, A. Scopoli, i due Fontana e, più tardi, A. Scarpa, L. Brugnatelli ecc. — il Volta si dedica non solo all'insegnamento, ma pure a ristrutturare il laboratorio di Fisica, arricchendolo di molti strumenti, progettati direttamente o comprati nei suoi viaggi all'estero[9]. Un cenno infine merita la *querelle* Volta-Galvani che, tra l'altro, risultò determinante per la successiva invenzione della pila. Nel 1792, venuto a conoscenza degli esperimenti di Galvani sull'elettricità animale, incredulo si mette a ripeterli: dapprima concordando ma, successivamente, ritenendo le contrazioni della rana non dovute a un'elettricità di origine animale ma a un'elettricità esterna, provocata dal contatto dei due metalli che costituiscono l'arco. La rana assume quindi il ruolo di un semplice (ma sensibilissimo) elettroscopio. L'ipotesi voltiana, respinta da Galvani e dai sostenitori dell'elettricità animale, dà inizio a una disputa che investe il mondo scientifico europeo, dividendolo in galvaniani e voltiani[10].

Inevitabilmente con la fama giunsero anche gli onori. Dopo aver comunicato la sua invenzione nel 1800 alla *Royal Society* di Londra, Volta illustra la pila nel 1801 all'*Institut de France*, pre-

---

tre tra i canneti fruga con un bastone il fondo melmoso dell'acqua, vede salire a galla e poi svanire nell'aria bollicine gassose in gran copia. Raccolto tale gas, ne scopre il carattere infiammabile e lo chiama «aria infiammabile nativa della palude» (si tratta dell'odierno metano, la cui scoperta dovrebbe quindi essere attribuita al Volta). L'interesse per i gas infiammabili lo conduce a utilizzare la scintilla elettrica per provocarne l'esplosione in ambiente chiuso, costruendo un dispositivo (pistola elettrico-flogopneumatica) successivamente chiamato pistola di Volta, e mettendo a punto uno strumento di analisi della salubrità dell'aria chiamato eudiometro. Sempre nello stesso anno, costruisce una lampada perpetua a gas infiammabile e ha l'idea di trasmettere da Como a Milano un segnale elettrico mediante un lungo filo metallico, tenuto isolato dal terreno mediante pali di legno. È l'idea che, anni dopo, troverà la sua realizzazione nel telegrafo.

[9] L'insegnamento del Volta era talmente seguito che fu costruita una nuova grande sala a emisfero, da lui chiamata «il mio vago e comodo teatrino di fisica» (oggi aula Volta). In questo periodo realizza l'elettroscopio condensatore, uno strumento in grado di rivelare stati elettrici estremamente deboli. Inoltre durante tali ricerche Volta fissa i concetti di quantità di elettricità (Q), capacità (C) e tensione (V), giungendo a formulare la relazione fondamentale del condensatore (Q=CV). Tra il 1786 e il '92 si occupa in particolare di meteorologia elettrica e studia le proprietà fisico-chimiche degli aeriformi, arrivando a determinare, dieci anni prima di Gay-Lussac, la legge di dilatazione uniforme dell'aria.

[10] La disputa ha esiti incerti fino agli ultimi mesi del secolo, quando Volta, sfruttando la differenza di potenziale dovuta al contatto di due metalli diversi, riesce a realizzare, introducendo un terzo conduttore elettrolitico, un collegamento in serie in grado di comporre i contributi dei singoli elementi, realizzando così la pila. Era il 1799.

Digitized by Google

sente Napoleone Bonaparte, che lo premia con una medaglia d'oro[11]. Come ricorda Lucati, nella biblioteca dell'Istituto lo stesso Napoleone raschiò le ultime tre lettere della scritta «Al grande Voltaire» e restò «Al grande Volta». Ma il Comasco era talmente umile da scrivere: «In mezzo a tante cose che devono certo farmi piacere, e che sono fin troppo lusinghiere, io non m'invanisco a segno di credermi più di quello che sono; e alla vita agiata da una vana gloria preferisco la tranquillità della vita domestica». E passiamo così a descrivere l'uomo Volta, ricco di qualità etico-spirituali, tuttavia frammiste a difetti umani.

Principali tratti fisici, morali e affettivi del Volta

Circa il ritratto fisico del Volta, ecco quanto scrive T. Bianchi: «Era di persona alta, ben configurata, di portamento grave e pieno di quella maestosa negligenza, che è propria di un'attenzione, che consacrata a grandi meditazioni non vede altro a sé d'intorno. [...] I lineamenti erano ben pronunciati, ma né aspri, né duri, né fieri: e se il suo sguardo non lampeggiava del foco di un genio altero, brillava della punta penetrante della più viva riflessione. La sua faccia, anzi che essere austera per severo cipiglio, o superba per disdegnoso labbro, era umana per maestosa dolcezza, e veneranda per dolce maestà»[12]. Per quanto riguarda il bel tratto e le alte qualità d'animo citiamo ancora il Bianchi: «I suoi modi erano pieni di dignitosa e non affettata modestia, ed erano di quella cortesia aggraziati, che più gradita riesce nei grandi personaggi. [...]

---

[11] Successivamente Napoleone lo nomina senatore del neocostituito Regno d'Italia (1809) e gli attribuisce il titolo di conte (1810). I biografi fanno risalire a questi felici incontri l'ammirazione del Volta per il Bonaparte e le moderate simpatie per i francesi. Non a caso, precedentemente, i giacobini lo accusavano di essere austriacante, mentre il ritorno austriaco gli portò la taccia di semigiacobino. In realtà, sia l'educazione familiare sia l'ambiente borghese comasco lo inclinavano naturalmente verso l'Austria, ma non per questo sotto i francesi è meno devoto (pur definendo «saggi» quelli che non parteggiano per loro, come scrive a Frank nel 1798). Significativamente egli definiva la politica un mare tempestoso e, col senso pratico dell'anima contadina, riteneva che «deviare quando la strada devia è necessità di cammini». In fondo egli voleva procedere nelle sue ricerche e perciò fu docile con tutti i Governi: ottenendo da tutti gli aiuti necessari per continuare gli studi, ma incappando nella taccia di opportunista. Emblematico è il suo barcamenarsi nella vicenda del giuramento alla Repubblica Cisalpina (cfr Lettere nn. 905-907).

[12] Utile e curioso complemento offrono i dati che C. Lombroso desunse dalle spoglie voltiane quando, nel 1875, furono esumate per la definitiva sistemazione nel tempio voltiano. Enorme risultò la capacità cranica (più di 1.865 cm^3, ossia superiore di un quarto alla media dei crani italiani maschili). Anche la circonferenza cranica (570 mm) risultò superiore alle proporzioni normali, pure dei grandi italiani (escluso Donizetti).

Digitized by Google

Indole dolce, mansueta, era congiunta a sapienza e gloria da levare in orgoglio il più sprezzante dei cinici; ed al genio vivace e creatore era accoppiato candido costume; e tante e sì belle virtù erano coronate dalla più sincera e più meravigliosa umiltà. [...] Buon padre, ottimo marito, fu l'idolo della famiglia; liberale, cortese, fu carissimo agli amici; pietoso dell'infelice, fu benedetto dal poverello. [...] Era di umore allegro, amicissimo dell'innocente scherzo; e nelle colte e sollazzevoli brigate colto ed allegro ad un tempo. [...] La sua vita moderata dalla più temperante parsimonia»[13].

Da parte sua l'amico canonico Gattoni osserva: «Carattere singolarissimo del Volta fu sempre quello di non esaltarsi mai in nulla; di non guatar d'alto in basso alcuno, com'è costume di certi saggi; d'essere familiare, affabile con tutti, adattandosi alla capacità d'ognuno senza disprezzo; e d'essere desiderato in ogni ceto come l'anima vivificante della società. So chi li fece d'amico, e tradì il suo segreto, ma di lui verun poté dolersi». Infine, a tali qualità si deve aggiungere un notevole autocontrollo, che gli permetteva di restare calmo anche nei frangenti più rischiosi. Così a Pavia (nel 1796), quando fu oggetto di violente gazzarre per il sospetto che favorisse il trasferimento dell'Università a Milano, non solo affrontò impavido gli energumeni che lo ingiuriavano, ma anche, come riferisce il Polvani, «benché avvertito che era veduto di mal occhio e che avrebbe fatto bene a ritirarsi di colà [dal Collegio Borromeo] e di Pavia, egli andò anche al Bottegone [poi Caffè Demetrio]. La sera poi si recò anche a teatro, sfidando le bollenti ire degli avversari. Anche là vi fu chi l'avvisò di ritirarsi, ma egli nol fece»[14].

Ma tutta quell'umiltà e modestia — al punto di ironizzare sui trionfi parigini[15] — non lo rende insensibile a onori e riconosci-

---

[13] Per C. Cantù la mitezza d'animo — che respinge sia l'ambizione sia lo spirito di rivalità — è la qualità principale del Volta. Basterebbe a confermarlo la seguente osservazione: «Nella sua lunga carriera, trascorsa fra quella che chiamano irascibile genia di letterati, in 148 autografi e 72 atti suoi diversi, che noi raccogliemmo nell'Archivio di Stato e nella preziosa collezione all'Istituto Lombardo, non incontrammo mai una parola offensiva, un sentimento di rancore, né tampoco livide allusioni».

[14] Tra i tanti aneddoti *ad hoc* ne scegliamo un paio, riferiti dal figlio Luigi, che mettono insieme forza d'animo e umorismo: «Una volta, assalito per istrada da vari masnadieri ben armati, parlò loro con molta franchezza, senza punto sgomentarsi, talché un magistrato ebbe a dirgli, scherzando, ch'egli aveva arringati i malandrini. L'altra volta, sbalzato con violenza da un legno, appena rialzatosi da terra, stette alcun tempo tranquillamente pensando come mai potesse essersi impolverato dalla parte opposta a quella della caduta».

[15] A proposito della pila e dei trionfi parigini, li ridimensiona con questa lettera ironica: «L'allargarsi di qualche linea e lo stringersi delle mie pagliette nell'ampolla, e gli altri giocolini hanno di fatto interessata l'attenzione non solamente di alcuni fisici [...], ma dei ministri e del primo console, e hanno fatto parlare tutta Parigi, non che i fogli pubblici.

Digitized by Google

menti, specialmente quando corredati da vantaggi economici, né le nomine presso le varie Accademie furono esclusiva iniziativa altrui. Così pure è zelantissimo nell'informare gli scienziati di mezza Europa, quando giunge a risultati importanti, onde garantirsi il merito della priorità[16]. E tuttavia, per quanto sensibile alle questioni di priorità, mai il Volta aprì procedimenti giuridici, accontentandosi di rivendicare i suoi diritti nelle lettere private o al massimo nei discorsi accademici. L'indole mite e l'istintiva prudenza contadina lo rendevano incapace di avviare questioni che sapeva avrebbero eccitato gli animi, sollevando inevitabilmente risentimento e livore.

Sulle radici contadine dell'animo voltiano molto hanno scritto i biografi: qui ci limitiamo a due *test* significativi. Il primo riguarda quella semplicità di costumi riferita da M. Monti: «A Camporra, volentierissimo si mescolava ai contadini sull'aja, nelle tinaie, e sulle panche della rustica cucina. Contava loro le più strane cose del mondo, mostrava qualche sperimento di fisica, o proponeva enimmi. Adagiatosi ai tempi della vendemmia alle loro mense un po' più liete del solito, mangiava con loro i maccheroni, la polenta, i risi. Ei servivasi delle mani, come gli eroi d'Omero [...] e a canna beveva dal fiasco». Il secondo riguarda quell'innato pudore che gli faceva evitare temi nei quali poteva emergere tutto il suo valore e, perciò stesso, mettere a disagio l'interlocutore. Un pudore che non solo ama il tratto e dire semplice — magari trincerandosi dietro le facezie —, ma anche detesta i paroloni o le astruserie. Sul primo aspetto, osserva C. Cantù: «A sentirlo discorrere con la domestica o spassarsi fra contadini e con operai, appena l'avresti creduto quel sommo ch'egli era, sì gli sovrabbondavano quelle arguzie, che spesso scaturiscono da un animo o scipito o maligno, ma che dal suo labbro piovevano senza offendere persona, e quasi ricreamento d'uno spirito negli studi affaticato». I paroloni, invece — abbondanti nel mondo universitario —, li deplorava: «Mi spaventò il titolo d'un libro che mi venne alle mani tempo fa: Archontolo-

---

Guardate, dirà, dove vanno a perdersi tante teste! Io stesso, lasciando le burle, mi stupisco come le mie scoperte vecchie e nuove sul così detto galvanismo, le quali dimostrano altro non essere che pura e semplice elettricità mossa dal contatto di metalli fra loro diversi, abbiano prodotto tanto entusiasmo».

[16] Per questo motivo interruppe l'amicizia con F. Fontana, docente a Firenze. Nella lettera a Landriani (3 maggio 1778), riguardante l'eudiometro ad aria infiammabile e la produzione dell'ossigeno per mezzo di acidi diversi dal nitroso, dopo aver espresso il dubbio che Fontana fosse venuto a conoscenza di quell'apparecchio per mezzo del barone Dietrich o dell'abate Venini, scrive risoluto: «La mia lettera a Priestley fin dal principio di settembre [1777], la quale è pubblicata, farà vedere chi sia stato il primo».

Digitized by Google

gia Cosmica. Mi piacciono i termini tecnici, i vocaboli scientifici, ma vorrei qualche volta che avesser men del magico, per non dir diabolico» (lettera del 4 agosto 1776, a M. Landriani).

Molti altri spunti troviamo nelle relazioni tra Volta e i colleghi, prima al Ginnasio di Como — quattro anni idilliaci — e poi all'Università Ticinense, nei molti anni d'insegnamento[17]. Ci limitiamo a ricordare che nell'Università pavese, tra il 1765 e il 1785, «le scienze parlavano all'Europa intera» (Mascheroni), grazie non solo ai citati Brugnatelli, G. e M. Fontana o Spallanzani, ma pure ad A. Scarpa — anatomo, destituito nel 1798 (come l'Oriani e il Galvani a Bologna) per aver rifiutato il giuramento giacobino —, S. A. Tissot, chiamato da Losanna alla cattedra di Clinica (gli successe P. Frank, proveniente da Gottinga), P. Tamburini nella cattedra di Filosofia morale e Diritto naturale (con Zola alla testa del giansenismo lombardo), V. Monti nella cattedra di Eloquenza (poi ricoperta da U. Foscolo) e tanti altri. Grazie pure al suo felice carattere, il Volta ebbe molti amici: tanto a Como (Gattoni, Giovio ecc.) e a Pavia — dal Frank al Foscolo (che era tra gli uditori delle sue lezioni e gli donò la prolusione *Dell'ufficio della letteratura*, con dedica autografa), dallo Scarpa al Tamburini ecc. —, quanto in mezza Europa (Lichtenberg a Gottinga, Lavoisier a Parigi, Magellan, fisico portoghese stabilitosi in Inghilterra, Saussure a Ginevra ecc.). Ma ebbe pure, come avviene soprattutto tra intellettuali e relative fazioni accademiche, vari incidenti. Famoso rimane quello con lo Spallanzani. La vicenda risale al 1785-86, quando Volta era rettore

---

[17] «Chi è stato suo discepolo», attesta il canonico Gattoni, «fa testimonianza dello zelo, dell'interesse che prendeva ad istruire la gioventù. Non fu mai di quelli che stesse coll'orecchio teso per udire batter l'ora e coll'occhio sul calendario a spiar l'ultimo del mese. E dopo l'ora teneva in circolo gli scolari fin a tanto che li fosse piaciuto d'udirlo, e siccome non vi erano stromenti fisici al Ginnasio, li conduceva al laboratorio [che lo stesso Gattoni gli aveva messo a disposizione] e se ne stava delle ore intere a dimostrare colle sperienze ciò che nella scuola avevano udito della teoria». Sulle lezioni pavesi il Bianchi riferisce che «erano frequentate dagli indigeni e dagli stranieri, e si udivano come altrettanti oracoli di scienza. Il metodo da esso tenuto nell'insegnamento era quello che aveva seguito nelle sue scoperte. [...] Cominciava dall'additare i fenomeni che avevano dato motivo alle sue nuove osservazioni, e a' suoi sapienti sospetti: e come da queste e da analoghi esperimenti discendesse alle conseguenze, di modo che non asseriva mai la scoperta per poscia provarla, ma a rovescio partendo dalle cause, che l'avevano fatta prevedere, e passando pei mezzi, coi quali l'aveva raggiunta [...]. In tutto poi conservava un ordine accuratissimo nell'esposizione dei principj, da cui partiva, nella narrazione de' procedimenti, nella descrizione degli sperimenti, e nella produzione delle prove; aborriva da ogni sviluppo di idee intralciate fra se stesse, e da ogni disgressione, che divertisse dal fine che si era proposto: usava di uno stile semplice, ma gioviale e animato; così che eccitava l'attenzione, non la stancava; istruiva l'intelletto, non lo tormentava; dilettava la mente, non l'annoiava».

Digitized by Google

dell'Università. Mentre lo Spallanzani è lontano, a Costantinopoli, tre professori — G. Fontana, Scarpa e Scopoli — e il custode del museo, canonico S. Volta, lo accusano di aver sottratto campioni di minerali al Museo dell'Università per arricchire la sua raccolta privata. Tornato lo Spallanzani fu istituito un processo; l'accusato presentò al conte Wilzech, plenipotenziario austriaco, le sue difese e ottenne l'assoluzione. Gli accusati vennero ammoniti, il custode allontanato. Quel che segue ha del grottesco[18], ma ben rivela quanto altezzoso e vendicativo fosse lo Spallanzani, mentre il Volta tentava di appianare la controversia e di togliere l'amico Scopoli dalla marea del ridicolo. Lo Spallanzani coglie l'occasione e accusa il Volta di essere non solo un rettore ombra — che non intervenne a suo tempo per bloccare i colpevoli —, ma anche inutile come professore, perché non spiega i princìpi della geometria, dell'algebra e della meccanica, ma parla soltanto di arie, calore, elettricità.

Qualche parola infine sugli affetti del Volta, generalmente pacati ma che, in almeno un caso, furono burrascosi. Una vicenda che, lungi dallo scandalizzare, rende il Comasco più umano o, quanto meno, non troppo disincarnato[19]. In realtà, dopo gli amoretti giovanili e gli innocui *flirt* romantici — poeticamente stilizzati nei suoi versi —, l'anima e il corpo sono ormai nella piena virilità e sentono l'ansia di un amore intero e di una donna con la quale stringere un legame di vita. Ma non fu Teresa Peregrini — che sposò nel 1794 — quella che per prima il Volta amò e avrebbe voluto per moglie. Un'altra la precedette, Marianna Paris, romana, cantante di teatro, alla quale si legò con un lungo e tribolato amore (1788-92). Infatti il Volta, frequentandola, sente che questa donna va insinuandosi ognor più nel suo cuore, fino a scatenare un'intensa passione. Alla fine, dopo vari conflitti interiori e scontri con i pregiudizi della borghesia provinciale e della tradizione puritana, scrive al fratello mag-

---

[18] Lo Spallanzani manipolò una trachea di pollo, così da farla apparire un verme. Lo Scopoli, noto fisiologo, la classificò come verme, inviando una relazione al presidente della londinese Accademia delle Scienze, già avvertito dallo Spallanzani. La burla valicò i confini d'Europa, mentre lo Spallanzani ne fece ulteriore pubblicità pubblicando, nel 1788, cinque lettere dirette allo Scopoli e nelle quali, oltre a demolire il suo valore come fisiologo, aggredisce pure il Volta, reo di essere amico dello Scopoli e degli altri congiurati.

[19] Circa la tematica sessuale-affettiva, il Volpati respinge la tesi ottocentesca, che riteneva il Volta casto fino al matrimonio, e scrive: «Per quanto gli studi lo assorbissero, anche in lui ferveva quella parte di umanità, fatta di istinti [...] proclivi ai ludi d'amore». Il Lichtenberg (lettera del 22 novembre 1784 al Wolf) così si esprime nei riguardi del Volta: «È un bellissimo uomo [...] e in alcune ore, in casa mia, nella quale facemmo baldoria, [...] ho notato che s'intende molto dell'elettricità delle ragazze».

Digitized by Google

giore, il canonico Luigi, confidandogli di aver tentato invano di staccarsi da lei e che avrebbe fatto l'ultimo tentativo. Se allontanandosi fosse aumentato il dolore, allora lo prega di non opporsi, ma di badare alla sua pace fisica e spirituale. Infatti egli confessa: «Trascorsi un periodo di sregolatezze e, libero e sciolto, corsi dietro ad amoretti vaghi; ma ora che mi diedi ad un amore fisso, sento che sarò regolatissimo e dabbene con un attaccamento legittimo».

Significativamente fu la stessa Marianna a volere che la famiglia venisse informata. Alessandro pensava invece di tenere nascosta la relazione e di affrontare il tema matrimonio soltanto quando fosse rimosso l'ostacolo dovuto alla professione della compagna. Quell'atto di lealtà scatenò il finimondo: non solo insorse rabbiosa la famiglia, ma anche il conte Wilzech; solamente l'amico e collega Tamburini lo appoggiò perché, da buon giansenista, riteneva che a quel punto l'onesta coerenza dovesse prevalere (col matrimonio) su ogni altra convenienza o ipocrisia. In una lettera dell'ottobre 1789 il Volta chiede tempo: passano tre anni in suppliche, da una parte, e in opposizioni dall'altra. Volta teme che Marianna, se abbandonata, discenda la china e si perda: non resta che sposarla e tenerla segretamente a Milano[20]. Fallito anche questo tentativo, è Marianna stessa a rinunciare, mentre Alessandro sente che ormai bisogna trovare una donna per la vita. Già nuove dame cercano di espugnare il suo cuore: la nobile Giulietta Rovelli e donna Antonietta Giovio; ma sarà Teresa Peregrini a spuntarla, il 22 settembre 1794, nella chiesa di San Provino in Como: «Diva pur essa — scrive il Rota —, ma del focolare». Che gli diede non solo un'indicibile pace domestica, ma anche tre figli: Luigi, Flaminio e Zanino. Del secondogenito, poi, che mostrava spiccata inclinazione per la matematica, si pronosticava che avrebbe emulato il padre. Sono anni felici e relativamente calmi, ma col 1814 — quando Flaminio (diciottenne) muore di encefalite — comincia la parabola discendente e nel Volta s'intensifica la profonda religiosità di sempre, che ora tocca punte quasi mistiche.

Alessandro Volta: un credente per davvero, nonostante tutto

Nonostante le spiacevoli vicende appena riferite, le belle qua-

---

[20] A tale scopo il Volta invia una supplica all'imperatore Leopoldo II, chiedendo di essere trasferito dall'Università Ticinense a quella di Milano. Dopo sei mesi la risposta è negativa, sembra anche per la contromossa del fratello Luigi.

Digitized by Google

lità dell'anima voltiana, lungi dall'incrinarsi ne escono consolidate. Anche nella dimensione religiosa più vera, che inizia con la già ricordata vocazione gesuitica ricca di preghiere, mortificazioni e intensa vita spirituale, come risulta dall'*Epistolario* (vol. I, lettere 5,13, 22, 27, 32, 35). Una vita spirituale intensa — Messa anche quotidiana, frequenza ai sacramenti (confessione e comunione), recita quotidiana del rosario[21], catechismo —, minimamente attenuatasi nel corso degli anni e sempre nutrita con gli studi biblico-teologici e apologetici. Felice risulta questa sintesi del Cantù: «Affezionato alla sua religione, non solo per abitudine, ma per effetto di lunghe meditazioni, non trascurò la delizia del pregare e le forme esterne del culto, neppure quando la moda imponeva che ogni uomo non vulgare dovesse o nutrire o affettare dispregio per quel ch'era stato sacro ai padri». Interessante anche sapere che negli anni d'insegnamento al Ginnasio di Como non trovava disdicevole insegnare la dottrina cristiana ai fanciulli nella chiesa parrocchiale di San Donnino, dove tuttora una lapide ricorda enfaticamente che «qui insegnando il catechismo si preparò al miracolo della pila»[22]. Quando, poi, nel 1778, fu chiamato all'Università di Pavia e gli fu impossibile continuare quell'insegnamento, non per questo lasciò di frequentare — a Pavia e nelle chiese delle varie città in cui passava o aveva dimora — la spiegazione della dottrina cristiana, solitamente attraverso l'omelia della Messa festiva e, soprattutto, durante i vespri.

Proprio questo suo vivo e costante interesse per gli approfon-

---

[21] Dobbiamo al citato gesuita Carrara l'informazione che il Volta, già iscritto alla Congregazione Mariana nel Collegio dei gesuiti a Como, quando per volontà della famiglia passò al Seminario Benzi, continuò la sua devozione mariana nella Congregazione dell'Oratorio festivo che i padri dirigevano in città, per la gioventù nobile e studiosa.

[22] Nell'opera citata del Grandi leggiamo: «Quasi tutte le domeniche [...] egli, in un angolo della chiesa di San Donnino, è circondato da una moltitudine di giovani e giovanetti tutti intenti ad apprendere dal di lui labbro il catechismo, che esso magistralmente loro insegna. Non c'è nel Volta né sussiego, né severità, è tutto bontà e dolce persuasione, più che un maestro espertissimo, appare un padre in mezzo ai propri figli e con mille maniere se ne accattiva l'amore, la docilità, l'attenzione. [...] Egli spiegava il Catechismo da maestro, adattandosi con paragoni, con esempi i più facili alla mente dei suoi giovani ascoltatori, si faceva fanciullo tra i fanciulli. Aggraziato nel parlare per allietare la sua brigatella aveva facezie innocenti, bei racconti che rallegravano l'istruzione e ridestavano l'attenzione. I giovani vi accorrevano numerosi. Volta non era solo un sapiente, ma aveva un cuore grandissimo e sapeva bene che l'amore è il primo segreto dell'insegnamento. La classe di dottrina del Volta era la più affollata e spesso molti non vi trovavano posto». E, ricordato che gli stessi preti avrebbero voluto seguire quelle lezioni, aggiunge che «s'accontentavano di passare vicino a quella classe fortunata, per ascoltare anch'essi qualche cosa dell'insegnamento del Grande Fisico».

Digitized by Google

dimenti di fede sta probabilmente alla base del suo incontro col Tamburini, apostolo del giansenismo lombardo insieme a G. Zola[23]. Sorto in Francia, questo movimento religioso si diffuse da Port-Royal a tutta l'Europa, invocando un ritorno alle linee originali della Chiesa primitiva, sintetizzabili più o meno in queste tesi: più dei riti contano la fede e lo spirito di carità; l'uomo, emancipandosi dalla mediazione pretesca e dalle forme devozionali, deve comunicare direttamente con Dio; una morale austera (e non il lassismo gesuitico) deve guidare la vita pratica; la Chiesa va organizzata secondo princìpi democratici, ponendo fine al centralismo assolutista romano; il Papa, Vescovo di Roma, ha sopra di sé l'autorità di un Concilio Universale; gli ordini monastici dovevano essere soppressi, perché appartenevano all'inerte vita contemplativa; lo Stato doveva emanciparsi dalla Chiesa e questa rinunciare al suo potere temporale.

I biografi disputano sulle cause (e il grado di adesione) che orientarono giansenisticamente il Volta. Una circostanza favorevole può essere trovata nel fatto che le posizioni estremiste del movimento facilmente toccavano sentimento e idealismo dei giovani (il Volta, all'epoca, aveva 35 anni). Si può anche ritenere che egli, mosso dal proprio rigore logico, abbia visto nel giansenismo un perfezionamento della religiosità cattolica tradizionale[24]. Infine, se vediamo nel giansenismo un movimento di purificazione della Chiesa — sulla linea, per esempio, di san Carlo Borromeo, anziché «un moto di ostilità verso la Compagnia di Gesù» (E. Rota) —, allora non pare strano, considerando anche l'intensa spiritualità e una certa cultura teologica del Volta, che egli abbia simpatizzato con quel movimento.

Infine, omettendo vari altri *test*, ricordiamo due episodi del 1815

---

[23] Entrambi docenti nell'Ateneo Ticinense, contagiarono non solo il Volta ma quasi tutti i professori della Facoltà teologica (significativamente preti e religiosi): F. Alpruni, barnabita; V. Palmieri, chierico regolare dell'Oratorio; S. Perondoli, olivetano; C. Barletti, scolopio. Non bisogna poi dimenticare che l'autorità ecclesiastica a lungo non fu contro il giansenismo, sicché il Volta — come molti dei colleghi — poteva credere di seguire un orientamento teologico perfettamente legittimo. In ogni caso, quando nel 1792 Francesco II rimosse il Tamburini e lo Zola, cominciarono a diminuire le simpatie voltiane, che ulteriormente si affievolirono nel 1794 — quando fu promulgata la bolla *Auctorem fidei*, contro il Sinodo giansenista di Pistoia, e l'insegnamento universitario della teologia fu posto sotto il controllo dell'autorità ecclesiastica —, spegnendosi del tutto nel 1799.

[24] Ipotesi possibile, ma l'amico Gattoni imputa le simpatie del Volta per il giansenismo alle sue deficienze teologiche. Infatti difende Tamburini e compagni «senza comprender bene lo stato della questione» ché, «nonostante i suoi rari talenti e la scienza fisica che in certi rami possiede, trattavasi di articoli teologici e morali».

Digitized by Google

che meglio illustrano non solo la coniugazione di fede e scienza in Volta, ma anche il suo zelo nell'aiutare quanti si trovavano in crisi di fede. Anzitutto c'è l'incontro con Silvio Pellico nella dimora estiva dei conti Porro — Silvio era istitutore dei loro figli —, testimoniato nella lettera del Pellico al Porro (22 settembre 1815), e forse ne seguirono altri (però non documentabili). Da una successiva lirica del Pellico[25] sappiamo che egli allora era praticamente ateo e che il Volta rispose con tali argomentazioni da mettergli in cuore quel germe di fede che poi maturerà nel carcere dello Spielberg. L'altro episodio riguarda la «professione di fede», inviata al canonico G. Ciceri di Como (lettera n. 1.703), in cui testualmente scrive: «Ho mancato è vero nelle buone opere di Cristiano Cattolico e mi son fatto reo di molte colpe, ma per grazia speciale di Dio non mi pare d'aver mancato gravemente di fede, e certo sono di non averla mai abbandonata. Se quelle colpe e disordini miei han dato luogo a taluno di sospettare in me anche l'incredulità dichiaro apertamente a lui, e ad ogni altra persona, e son pronto a dichiarare in ogni incontro, ed a qualunque costo, che ho sempre tenuta e tengo per unica vera ed infallibile questa Santa Religione, ringraziando senza fine il buon Dio d'avermi infusa tal fede in cui mi propongo di vivere e morire con ferma speranza di conseguire la vita eterna».

Al termine di questa lunga panoramica voltiana — ma che, in realtà, è solo la punta di un *iceberg* — possiamo affermare che il Volta penetrò a fondo sia nel gran libro della natura, sia in quello della rivelazione cristiana, e che la ricerca delle leggi fisiche non imprigionò la sua mente nella materia, bensì gli rese più facile il sentire la voce dell'Essere primo, immutabile e necessario che potentemente lo traeva a sé. È quando, dopo il 1814 — con la morte prematura del secondogenito e la fine del mito napoleonico —, tutto sembra crollare, egli progressivamente abbandona quella scena del mondo che tanti onori gli aveva conferito e, intensificando la sua unione con Dio, si ritira nella villa di campagna, a Camnago (1819), dove muore il 3 marzo 1827.

---

[25] Probabilmente del 1834, intitolata «A. Volta» e fregiata dal motto: «Erat vir ille simplex et rectus et timens Deum (Job 1,1)». In questa lirica — cfr *Cantiche e Poesie di S. Pellico*, Firenze, Le Monnier, 1860, 393 e ora nell'Appendice XL del citato *Epistolario* — il Pellico rievoca la sua crisi di fede e le toccanti parole del Volta.

Digitized by Google

LE NUOVE RIVISTE LETTERARIE IN INTERNET*

Tra critica e telematica

ANTONIO SPADARO S.I.

Internet è una rete di interconnessione tra *computer* collegati tra loro mediante linee telefoniche, resa possibile attraverso l'adozione di un medesimo sistema («protocollo») di comunicazione. Se un *computer* entra nella «Rete» può essere connesso in modo interattivo e veloce a qualunque altro *computer* collegato e in qualunque angolo della terra si trovi. Internet è così un sistema di comunicazione a «ragnatela» (in inglese *web*, metafora usata per indicare l'intera Rete) globale e ubiquo. Costruendo un «sito» in questa rete, cioè, in altri termini, ponendo in uno di questi *computer* testi, immagini, suoni e dunque informazioni di tipo testuale o multimediale, è possibile renderli accessibili in modo rapido e in qualunque momento da qualsiasi utente connesso. Pubblicare in rete oggi è abbastanza semplice grazie a programmi di utilizzo intuitivo. Internet è anche un mezzo di comunicazione sufficientemente economico, almeno rispetto ad altri sistemi. Chiunque da casa propria può immettere in rete informazioni che possono a loro volta essere attinte da chiunque abbia a disposizione una connessione. L'integrazione tra informatica e telecomunicazione ha provocato una vera e propria «irruzione della telematica»[1] e internet oggi si rivela come un «oceano» di informazioni da riempire[2] e da solcare. La metafora della navigazione rende bene il movimento al suo interno.

Su internet è possibile dunque diffondere testi in modo sem-

---

* Per evitare di appesantire la lettura del testo con ricorrenti citazioni degli indirizzi internet dei siti a cui si fa riferimento rinviamo al sito di chi scrive all'indirizzo http://www.geocities.com/Athens/Delphi/8014/links.html e al progetto in rete da lui animato all'indirizzo http://www.bombacarta.net/links

[1] Cfr A. STEFANIZZI, «Telematica e flusso di dati», in *Civ. Catt.* 1981 I 470-477.

[2] A proposito di costruzione di siti cfr http://www.mestierediscrivere.com

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 27-40 quaderno 3577 (3 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

plice, rapido e fruibile dovunque nel mondo. Nessuna pubblicazione cartacea offre la stessa capillarità di diffusione, con tempi di pubblicazione così rapidi e a costi che possono essere relativamente bassi. Ciò ha permesso di immettere nella rete quantità enormi di testi. È possibile già accedere liberamente a biblioteche elettroniche e consultare riviste scientifiche che spesso riportano *on line* estratti dei loro contenuti, se non articoli interi.

La Rete è un oceano prevalentemente testuale e la letteratura ha trovato in essa un luogo di presenza e di espressione. In particolare assistiamo al fenomeno della costruzione di siti, luoghi virtuali, dove sono pubblicati, non su carta dunque, ma in modo digitale, testi narrativi, poetici e interventi critici: riviste, progetti, archivi che sembrano porre domande a chi intenda fare un bilancio della narrativa e della critica contemporanea[3]. In Rete è anche possibile trovare molte risorse di lavoro per il campo letterario e editoriale[4].

Il ruolo delle riviste

È noto come le riviste culturali e letterarie italiane abbiano rappresentato un luogo vivo e inquieto di scambio, incontro e scontro culturale[5]. Centrale è stato il loro ruolo nei primi anni del nostro Novecento e tra le due guerre mondiali: esse tendevano a dare all'attività letteraria, concepita come un artigianato, un alto valore morale. Il termine «rivista» deriva dal verbo «rivedere», cioè confrontare, esaminare, descrivere, potremmo dire tutto ciò che non è informazione rapida, sommaria, momentanea. È proprio della rivista il compito dell'osservazione critica. Questo ruolo, in un modo o nell'altro, è stato ereditato nella cultura italiana dagli anni del dopoguerra fino ad oggi[6].

---

[3] Sul fenomeno in generale, al di là della specificità letteraria, è utile leggere A. DE ROBBIO, «I periodici elettronici in *Internet*. Stato dell'arte e prospettive di sviluppo», in http://www.burioni.it/forum/adr-period.htm

[4] Un sito molto ricco e di riferimento per il lavoro editoriale è *Alice* (http://www.alice.it). Vi si trovano, ad esempio, l'elenco dei siti delle case editrici, di pagine dedicate a scrittori di tutto il mondo, dei concorsi letterari, delle biblioteche digitali e di quelle accessibili nel loro catalogo attraverso la rete. Altro luogo interessante per l'italianistica è *Bollettino '900* (http://www2.iperbole.bologna.it/boll900). Esiste persino un sito che offre utili strumenti e consigli per gli scrittori esordienti: *Il rifugio dell'esordiente* (http://www.freeweb.org/letteratura/rifugio/)

[5] Cfr ad esempio A. HERMET, *La ventura delle riviste (1903-1940)*, Firenze, Vallecchi, 1941; R. BERTACCHINI, *Le riviste del Novecento. Introduzione e guida allo studio dei periodici italiani. Storia, ideologia e cultura*, Firenze, Le Monnier, 1980.

[6] Cfr A. FORNI - M. BIANCHI, «Panoramica sulle riviste letterarie del sottobosco»,

Digitized by Google

In questi ultimi dieci anni si sta assistendo a un fenomeno nuovo: la nascita di riviste povere, artigianali, alcune delle quali comunque tipograficamente ben curate. Si tratta di pagine dedicate alla narrativa esordiente, diffuse in modo approssimativo, che tuttavia hanno aperto un canale, uno spazio ad ampio raggio per la pubblicazione e per un confronto critico. Queste riviste hanno trovato una loro collocazione nel panorama della narrativa italiana e sempre più spesso sono palestra di autori che poi approdano alla pubblicazione anche presso case editrici a larga diffusione. Alcune di queste riviste anzi hanno creato un proprio marchio editoriale[7].

Più o meno nell'ultimo quinquennio si è assistito a un ulteriore sviluppo: le caratteristiche proprie di internet hanno fatto sì che nascessero riviste e siti di scrittura creativa, tanto che oggi si può parlare di una vera e propria diffusione della «pubblicazione» letteraria *on line*, la quale apre una indagine e un dibattito critico ancora non praticato, seppure urgente. Innanzitutto occorre tentare una classificazione dei siti di scrittura creativa per poi avviare un'analisi delle principali questioni che il fenomeno propone alla riflessione. Catalogare la realtà della Rete è impresa ardua, forse impossibile, in quanto è molto ricca e troppo fluida e magmatica per poter stare comodamente all'interno di categorie precise. Tuttavia i tentativi possono contribuire almeno a definire ambiti di lettura e di valutazione.

I siti-vetrina

«Navigando» in internet, ci si può imbattere in siti costruiti da riviste stampate tradizionalmente su carta. Il ruolo di internet in questo caso per lo più è quello di costituire una vetrina dove esporre qualche testo e invitare i visitatori all'abbonamento. Senza entrare nel merito della qualità delle stesse riviste, constatiamo che per esse la Rete diventa superficie di esposizione permanente, senza che si tocchino le specificità di questo spazio e dunque senza creare interazioni significative con chi entra in questi luoghi virtuali. Si tratta di siti «vetrina» che danno visibilità a riviste come *Addictions*, *Cambio*, *Erbafoglio*, *Ellin Selae*, *Fernandel*, *Il para-*

---

in http://www.neotipi.it/archivio/04/04riviste.html e http://www.neotipi.it/archivio/05/05riviste.html

[7] Come, ad esempio, *Fernandel* e *Addictions*.

Digitized by Google

diso degli orchi, *Inchiostro*, *In-edito*, *Penna d'autore*, *Storie*, *Virgole*, *Gruppo 97*, *La (nuova) mosca di Milano*, *Carmilla*, *Il Club degli autori* (che è però una più vasta iniziativa editoriale). Alcune di queste trovano comodo pubblicare in rete, accanto a note sull'abbonamento e agli indici dei numeri stampati, qualche brano critico come l'editoriale, qualche testo già pubblicato su carta o anche testi che per la loro lunghezza non potrebbero essere inseriti nella rivista. Così la Rete diviene, in qualche modo, sostitutiva del supporto cartaceo. In qualche caso, come nella rivista di narrativa fantastica *Terminus* e nella rivista di interesse locale *Nuovo Sacrileggo*, abbiamo la versione *web* dell'intera pubblicazione. Inoltre troviamo testate come *Astratti furori* (dal forte sapore d'impegno culturale), *Senza filtro*, *Vascello di carta*, *'tina* (che pubblica anche testi e traduzioni di autori noti), *La torre del Crepuscolo*, che sono sì cartacee, ma soltanto in formato molto povero e con scarsa distribuzione: per queste riviste internet diventa l'unico canale ampio di presenza e di visibilità a bassissimo costo attraverso cui è possibile esprimersi. *Viceversa* pubblica su carta, ma trova in rete una continuazione e un completamento della propria attività attraverso varie occasioni di interazione tra redazione e lettori, compresa la possibiltà di costruire un «romanzo infinito», scritto da tutti coloro che, inserendosi in una trama lanciata in rete, vogliono contribuire alla sua stesura.

I siti-vetrina utilizzano la rete sostanzialmente come veicolo pubblicitario. Non si tratta di un uso banale, perché un'operazione culturale, se non è visibile, non è incisiva, ma di fatto così si utilizza il supporto elettronico come se fosse carta, vanificando le potenzialità più proprie dell'ambiente di pubblicazione. Internet non è solo un «supporto», ma è un ambiente di espressione con potenzialità proprie.

I siti-contenitori

Esistono in rete una quantità difficilmente censibile di siti-contenitori, luoghi virtuali i quali si dispongono ad essere grandi recipienti di testi narrativi e poetici. Chi scrive può trovare in questi siti un luogo per veder pubblicati i propri lavori, a volte anche senza alcun filtro di tipo qualitativo. A differenza dei siti-vetrina, questi sono costituiti essenzialmente da testi creativi. Spesso la loro linea editoriale è inesistente perché basata sulla non selettività, unico criterio, e per giunta negativo, di pubblicazione.

Digitized by Google

Questa decisione è a volte giustificata dal fatto che il sito si intende proporre come termometro della temperatura dei narratori esordienti: è il caso di *Opplà*, rivista collegata al Premio Calvino e all'assessorato cultura della Regione Piemonte, che propone anche romanzi scaricabili sul proprio *computer* in formato testo. *Fabula* è uno tra i siti più noti e pioneristici. Si presenta come un «Circolo Letterario Telematico» che nasce nel 1994 ed è espressione di un'associazione culturale. Offre spazi di discussione e una biblioteca di inediti di oltre mille testi. Dispone inoltre di un comitato di lettura, ma non pone limiti nella pubblicazione *on line* di inediti. *Fabula* sponsorizza un concorso letterario e ha varato il progetto «Grande Fabula», che offre spazio gratuito su *web* per la pubblicazione di pagine o siti di carattere culturale ai cui gestori è lasciata completa libertà di iniziativa. Periodicamente viene pubblicata un'antologia stampata dei migliori racconti giunti alla redazione[8]. Il sito segnala anche la pubblicazione in riviste cartacee di testi apparsi in esso. Da ciò si comprende come *Fabula*, per quanto viva in rete, intenda essere sostanzialmente un territorio di transito verso il supporto cartaceo[9].

Arpanet è una iniziativa editoriale che nasce con l'intento di utilizzare internet come *media* per la divulgazione culturale. Pubblica la rivista *Arpa* che viene diffusa mensilmente via posta elettronica. Il sito non è la trasposizione della rivista letteraria sul *web*, ma un luogo per la consultazione delle opere in formato digitale. Le migliori sono incluse nella rivista e masterizzate nei cd-rom allegati ad alcune testate di informatica. *Arpanet* dunque risponde sostanzialmente alla logica del contenitore e dell'agenzia letteraria.

Troviamo inoltre siti come *Verba Vola.net,* il quale intende «dar spazio a chiunque abbia qualcosa da dire». Il sito *VersiControVersi* si pone l'obiettivo di «dar voce agli autori destinati al silenzio» nella tensione verso una «poesia sincera». Più o meno simili gli intendimenti di *Netpoets*, *Navigando in letteratura*, *I fogli nel cassetto*, *Le stanze del cuore*, *Spazio Libero* e *Racconto dell'utente*. *Novae litterae* presenta anche uno spazio per le immagini e le foto e il ricco *3Vitre* è l'interfaccia *web* di un «archivio di poli-

---

[8] Attualmente l'unica disponibile è J. DE MICHELIS (ed.), *www.fabula.it voci dal cyberspazio*, Ravenna, Fernandel, 1997.

[9] Nonostante apocalittiche visioni di sconfitta del libro operata dal *computer*, questa è una dimostrazione del fatto che, al contrario, il mondo librario sta avendo un incentivo proprio grazie ai mezzi elettronici.

Digitized by Google

poesia» che raccoglie produzioni nel campo della sperimentazione poetica anche a livello di videopoesia. *Crisma* contiene varie proposte: dal romanzo ipertestuale al fumetto e alla musica in rete: non sembra esserci alcuna connessione esplicita tra i materiali presenti. Il sito *Bookcafè* — pregevole per la grafica essenziale e leggera, che lo distingue da altri graficamente pesanti e a volte pacchiani — teorizza addirittura un «manifesto» eloquente, nel quale si sostiene che «in letteratura, come nella vita, è impossibile utilizzare concetti come "buono" o "cattivo" senza dar loro una importanza che non trascenda la propria opinione». Posto ciò, si può affermare semplicemente che «*Bookcafè* pubblicherà *tutti* i testi inediti che arriveranno in redazione». Il gusto e l'operazione critica infatti servirebbero soltanto «per disegnare una mappa e orientarci nel labirinto dei nostri gusti», che sono per altro sempre modificabili. L'assunto che genera un simile atteggiamento nei confronti dei testi è che «non è *scrittore* solo chi ha pubblicato. Anzi. È scrittore chiunque, rispondendo all'esigenza umana di storie, dedichi il suo tempo a raccontarne [...] Lo scrittore è solo la versione moderna del pastore che, seduto intorno al fuoco, raccontava storie agli altri pastori». Il sito presenta anche «poet'o'matic», un «distributore automatico di poesia» e una selezione tematica di racconti. È anche possibile partecipare a un *forum* permanente sulle letterature elettroniche.

Come *Bookcafè*, *Poetry* vuole essere un sito aperto «a tutti coloro che ritengono di potersi esprimere attraverso gli strumenti delle lettere e delle arti» e nasce dalle ceneri di una rivista cartacea[10]. Un sito originale è *Url aforisma* che raccoglie esclusivamente aforismi, massime, detti e battute. I testi sono stati di recente pubblicati in volume[11]. Sono infine da porre in tale contesto anche i siti personali, cioè quei luoghi virtuali costruiti direttamente da singoli o per loro conto al fine di immettervi le proprie personali produzioni (poesie, narrazioni, riflessioni, recensioni...). Alcune volte si tratta di siti composti da scrittori come Carmen Covito o Mario Biondi. Non è raro imbattersi tuttavia in siti dallo stile palesemente autoreferenziale[12].

---

[10] Nasce nel tentativo di recuperare e dare continuità alle esperienze maturate tra il 1978 e il 1983 dal periodico cartaceo *L'Olimpico*.

[11] Cfr A. ANTOLISEI (ed.), *Aforismi urlati*, Torino, Fogola, 1999.

[12] Cfr A. FORNI (ed.), *Scrittrice precoce a pochi mesi scriveva il suo nome*, Viterbo, Stampa Alternativa, 1998.

Digitized by Google

Riviste «on line»

Un fenomeno in espansione è costituito dalle riviste che trovano nella rete il loro principale, se non unico, luogo di vita. Si tratta di testate che nascono nella rete e per la rete e non vetrine *web* di riviste cartacee. Non sono assimilabili ai contenitori sia perché hanno una dimensione redazionale (e dunque selettiva) sia perché hanno autocoscienza di essere e di voler fare una «rivista». Esse sono articolate in rubriche (narrativa, poesia, articoli, recensioni, musica,...) come *La Pergamena virtuale* o *Racconti&Letteratura* che propone autori, concorsi, recensioni e collegamenti ad altri luoghi e iniziative della rete come una trasmissione radiofonica di argomento letterario. Ben articolato è il trimestrale *Naufragi*, ricco di ben nove rubriche dedicate alla prassi narrativa, a percorsi critici, testi inediti, problemi linguistici e multidisciplinari. *Prima Lux* è articolata in un archivio di racconti e in rubriche di critica, recensione e bibliografia.

I siti di scrittura creativa più significativi appaiono *Dadam@g* e *Kult Underground*. Il primo, da semplice accozzaglia di testi, è divenuto un luogo critico per parlare di musica, di cinema, di filosofia, di teatro. *Kult* è una rivista «cyberpunk» multimediale che utilizza suoni, immagini e testi in un unico documento eseguibile sul proprio *computer* di casa. Essa, come i siti-vetrina, utilizza il *web* per la distribuzione e per la diffusione dell'iniziativa, ma il supporto sul quale nasce non è cartaceo, ma elettronico (può essere distribuita in *floppy disk*) e ogni numero è eseguibile in sé. È collegata alla rivista una iniziativa di editoria elettronica dal nome di *E-Paperback* che pubblica «tascabili virtuali» in modo accessibile via internet. Alcune riviste non sono più attive come la scheletrica *Libri nuovi* o la ben organizzata *Fabula review*, consultabile *on line*, ma anche scaricabile sul proprio *computer* e leggibile *off line*.

Varie le riviste quasi esclusivamente di critica e di riflessione artistico-letteraria. *Neotipi* è di buona qualità e ospita, oltre a narrativa e poesia inedita in lingua italiana, traduzioni o recensioni di testi stranieri, saggistica su tematiche letterarie e editoriali, rubriche e servizi interattivi e uno spazio gratuito a disposizione di quegli operatori (editori, riviste, siti *web*) che volessero segnalare le proprie iniziative o novità letterarie o editoriali. Di simile ispirazione sono *Caffè Letterario*, *Pickwick*, *Karenina.it*, *Lucifero*, *La*

Digitized by Google

ginestra, Letteratura-Tradizione. La Bestia è una rivista di critica militante che nasce cartacea, ma che, dopo il primo numero, ha «cambiato pelle» e ha preferito vivere soltanto nel «cyberspazio».

Di buon livello alcune riviste di genere. *!Kung* è una rivista *pop* di fantascienza, *noir* e psichedelia. Gli autori, pubblicando, rinunciano al proprio nome e a qualunque forma di *copyright*. Il sito sponsorizza una tecnologia, detta *Cum,* che, sulla linea della poetica illustrata dallo scrittore William Burroughs, si propone di generare automaticamente opere che sono frutto di libere associazioni tra testi vari tagliati in modo arbitrario e casuale. *Incubatoio 16* è una rivista bolognese di «letteratura in embrione», che propende per il *pulp* e il *noir*. *IT* è legata al genere *horror,* che, accanto ai testi creativi, presenta interviste e saggi su letteratura e cinema. Il giallo è il genere di *Myst-Files*, ancora in elaborazione. Alla fantascienza sono dedicate *Webtrek*, *Il Corriere della fantascienza* e l'ottimo *Delos*, che propone una rivista mensile, dei libri scaricabili sul proprio *computer* e persino una radio virtuale che trasmette musica elettronica e notizie.

Sperimentazioni letterarie in rete

Il limite strutturale di iniziative che potrebbero in sede teorica sostanzialmente vivere anche fuori della Rete viene a volte superato grazie a sperimentazioni che solamente la Rete stessa rende possibili e che non sarebbero praticamente attuabili al di fuori di questo ambiente.

Troviamo, ad esempio, una forma di scrittura definita «romanzo interattivo» o «scrittura *on line*» che consiste nella produzione di un testo a più mani. Si tratta, come in *Viceversa*, in *Il rifugio dell'esordiente* o in *Prima Lux*, di costruire, a partire da un paragrafo iniziale fissato, una trama di romanzo in modo che ogni visitatore del sito possa aggiungere un paragrafo in tempo reale. In alternativa a questo sistema si può anche aiutare un autore che ha già sviluppato una storia a farne un romanzo, come avviene in *WebWriters*. Questi siti rappresentano vere e proprie macchine combinatorie.

Sul versante della lettura creativa troviamo siti come *Anima&Web - sin@psy hipertestuali* e *Machina amniotica*. Il primo propone una lettura di poesie nelle quali sono presenti parole che rinviano ad altre poesie o immagini presenti nello stesso sito. *Machina amniotica* è un sito sperimentale, basato su un mani-

Digitized by Google

festo preciso di poetica che costruisce un articolato «ipertesto poetico quadrimensionale». Esiste anche un generatore automatico di poesie al sito *Panella*: è sufficiente indicarne il titolo e digitare il nome della persona che la richiede per riceverla all'istante sullo schermo.

Una sperimentazione significativa è quella avviata nel 1994 da *Caffè Poetel* che organizzava delle «*chat* letterarie», cioè incontri telematici mensili dove, stando connessi in rete, in tempo reale e insieme ad altri utenti era possibile trascrivere le proprie poesie o improvvisarne di nuove. Sono stati realizzati anche esperimenti di poesie collettive scritte a più mani. Alla presentazione dei brani seguivano i commenti. Dal 1997 però non si sono più svolte sessioni.

Accanto al fenomeno della *chat*, un altro aspetto proprio della Rete consiste nello sviluppo della discussione letteraria per gruppi (*newsgroups*) e nelle liste di posta elettronica[13] (*mailing lists*). I primi consistono in «bacheche elettroniche» alle quali vengono inviati messaggi tematici che ogni utente può leggere da casa attraverso un programma del proprio *computer*. Le *mailing lists* sono liste di posta elettronica che creano comunità di discussione: iscrivendosi a una lista, è possibile ricevere sul proprio *computer* tutti i messaggi che gli iscritti inviano e inviarne di propri a tutti gli altri, usando un solo indirizzo elettronico di riferimento.

Le principali iniziative letterarie che stiamo illustrando fanno uso di questo sistema di comunicazione rapido, efficace e spesso gratuitamente allestibile. In particolare la rivista *Arpa* viene distribuita esclusivamente tramite questo canale e non appare sul sito *Arpanet*, di cui è espressione, al fine di offrire un volto più personale alla distribuzione dei contenuti. *Neotipi* viene contemporaneamente distribuita via *mailing list* e inserita nel sito della rivista.

Progetti

La Rete può essere anche sede di vere e proprie operazioni cul-

---

[13] Sono stati pubblicati libri che riportano corrispondenza elettronica vera o immaginaria come, ad esempio, NORMAN X. - MONIQUE Z., *Norman e Monique. La storia segreta di un amore nato nel ciberspazio*, Torino, Einaudi, 1996: si tratta di una sorta di romanzo epistolare elettronico. Cfr anche la «trilogia di cyber-romanzi» N. MCCARTY, *Chat*, Simon & Schuster, London, 1998; ID., *Connect*, ivi; ID., *Crash*, ivi.

Digitized by Google

turali che assommano in sé gli aspetti delle altre categorie di siti illustrate precedentemente, unificandoli e coordinandoli a un progetto unitario e coerente.

Il sito *Le Nuvole* è articolato come una rivista, ma si considera piuttosto come uno «spazio letterario [...] di confronto e di incontro, di interazione e di collaborazione tra chi si occupa di lettere e arti a scopo creativo, di diletto o di ricerca». Raccoglie poesie, racconti, saggi in uno stile grafico gradevole e con contributi di buona qualità. Si pone così a metà strada tra la rivista e il progetto culturale e si prefigge l'obiettivo di costruire un archivio di riviste, e più in generale di periodici legati alla cultura della parola scritta, reso interattivamente consultabile e aggiornabile. Sono incluse riviste cartacee e telematiche di testi e di ricerca. Il senso della progettualità consiste nel confronto di sperimentazione e studio su multimedialità, ipertesto, arte in rete, critica e ricerca letteraria.

Phoenix è un progetto di comunicazione che coinvolge arte, scienza, musica, matematica, informatica in un'interazione che costuisce il fondamento stesso della progettualità critica del sito. Le intersezioni tra le discipline sono articolate in percorsi di approfondimento e rubriche. Vi sono segnalati eventi in tema con il progetto e si offre a chi lo desidera la possibilità di inserire in rete il proprio curricolo personale. Gli utenti possono interagire anche partecipando a un *forum* e alla stesura di un romanzo interattivo. *Phoenix* raccoglie immagini ed esperienza di ideali interlocutori come la rivista d'arte contemporanea *Centoerbe* e l'attività espositiva di una galleria romana. È presente anche una sezione dal titolo «labirinti», aperta alla collaborazione dei lettori e centrata su tre perni: la prima parte riguarda la lingua, il lessico, i significati e le etimologie delle parole; la seconda parte le tecnologie informatiche e le problematiche di vario genere che esse sottendono; la terza le comunicazioni e le implicazioni di tipo culturale, sociologico, psicologico che esse pongono. Si tratta di un progetto essenzialmente critico che lascia però poco spazio a interventi creativi di tipo narrativo.

Bombacarta unisce l'interesse per la produzione creativa a un forte progetto descritto in un «Ideario», una sorta di manifesto. Alle spalle del sito c'è un vivace gruppo di lavoro che riporta in rete il resoconto dei propri incontri settimanali. Il laboratorio diviene permanente attraverso una *mailing list*. Il sito, che è dunque l'interfaccia dell'iniziativa, è curato da una «redazione telematica» che vi immette i testi creativi dei partecipanti al progetto. Rifles-

Digitized by Google

sioni, poesie e racconti sono organizzati in percorsi ipertestuali, introdotti e commentati in modo da delineare un itinerario preciso, specchio dei temi discussi negli incontri e nella lista di posta elettronica. Attualmente sono presenti «percorsi» sulle poetiche giovanili, sul senso della lettura e sulla percezione sensoriale. Oltre ai percorsi troviamo i «barattoli», che selezionano la posta elettronica scambiata in lista a livello tematico e di significato. Notevole il percorso sul rapporto tra arte e vita. Sono inoltre pubblicati sul sito anche i testi di autori classici o comunque noti sui quali il gruppo discute nelle riunioni settimanali. Il sito *Bombacarta* appare così in controtendenza rispetto a tutti i siti che si offrono per la pubblicazione di qualunque cosa loro arrivi. D'altra parte non sceglie neanche un criterio astratto di «qualità» per l'immissione dei testi: preferisce la strada dei percorsi critici di lettura e di giudizio.

Questioni e valutazione

La metafora che illustra internet come una gigantesca biblioteca descrive bene la realtà. Tuttavia si pongono rilevanti problemi critici che qui possiamo soltanto far intravedere.

La prima questione riguarda il senso del costruire una rivista o un sito in internet che riguardi la letteratura. Si può riflettere sul fatto che a volte lo schermo sia solamente un sostituto del supporto cartaceo. In questo caso i siti «usano» la rete e non «vivono» in essa, entrando nella sua logica. Così la forma ipertestuale di internet diventa un diverso modo per dire e fare la stessa cosa che si fa con la carta. L'ipertesto è spesso soltanto un altro supporto tecnologico per la trasmissione degli stessi testi, cioè un nuovo oggetto «simile» al libro. In realtà occorrerebbe approfondire ciò che appare invece essere la costruzione di un nuovo genere, che potremmo definire «architettonico», di scrittura.

Se la scrittura a penna fa appello ad abilità legate al disegno, la scrittura digitale in ipertesti richiede abilità simili a quelle richieste dall'architettura. Come l'architettura è l'arte e la tecnica di ideare, progettare e realizzare strutture di ambiente urbano o naturale, così la scrittura ipertestuale richiede l'arte e la tecnica di ideare, progettare e realizzare strutture testuali, le pagine, organizzate in un ambiente che non le compone una dietro l'altra come in un libro, ma le collega tra loro come i fili di una ragnatela, dove non c'è un inizio, un centro e una fine, ma nodi e connes-

Digitized by Google

sioni e dove si può scegliere un'entrata e un'uscita. In che modo è allora pensabile una rivista letteraria che sfrutti appieno questa potenzialità creativa?

Una seconda questione riguarda il fatto che l'immissione di materiali in un ambiente che non ha un supporto fisico stabile pone il problema della permanenza di questi testi digitali, della loro attendibilità filologica e della loro citabilità. La «materialità elettronica» di un'opera fa sì che essa possa diventare volatile, transitoria, sempre modificabile o cancellabile perché esiste «virtualmente» e potrebbe non apparire più all'indirizzo alla quale era reperibile fino a poco tempo prima. Può insomma essere letta e poi sparire o essere modificata e scomposta irrimediabilmente o ancora può essere citata o riutilizzata senza alcuna certezza legata al *copyright* e al diritto d'autore. Un romanzo può vivere un giorno o può essere riprodotto e modificato all'infinito. Una rivista che vuol vivere solo in rete deve porsi il problema della permanenza dei testi e della loro citabilità. Per qualche rivista la soluzione è sbilanciata del tutto sull'abolizione di qualunque forma di *copyright* e sulla libertà di citazione e rielaborazione del materiale in essa contenuto. Si legge, ad esempio, nel sito *Machina amniotica*: «Gli autori rinunciano espressamente a qualunque forma di copyright sulle loro opere, il cannibalismo di queste idee è oltreché consentito, vivamente consigliato, per una totale circolazione del pensiero....».

Altre questioni riguardano il processo segnato dalle tappe di scrittura, pubblicazione e lettura di un testo collocato in ambiente digitale. Questo processo assume connotazioni nuove innanzitutto riguardo alle modalità di scrittura al *computer* o al modo da combinare parole, immagini e suoni in ipertesti[14]. Nei siti internet si ha una strettissima relazione tra testo e immagine: il libro si vede e si sfoglia, il sito internet si vede e al suo interno si può navigare, facendo riferimento a metafore visive e a simboli («icone»). Tutto ciò amplifica il significato delle scelte che per la carta defi-

[14] Sull'argomento è ormai imprescindibile la lettura di G. P. LANDOW, *L'ipertesto. Tecnologie digitali e critica letteraria*, Milano, Bruno Mondadori, 1998. Tra la bibliografia italiana è da segnalare A. CADIOLI, *Il critico navigante. Saggio sull'ipertesto e la critica letteraria*, Genova, Marietti, 1998. Interessante F. PELLIZZI, «L'ipertesto come discorso critico: potenzialità e limiti», in http://www2.comune.bologna.it/bologna/boll900/saltesto.html. Ricordiamo che già negli anni '46-'49 il gesuita Roberto Busa, nella pionieristica composizione del suo *Index Thomisticus*, aveva elaborato alcune riflessioni sull'uso dell'informatica nello studio dei testi. Cfr R. BUSA, *Fondamenti di informatica linguistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1987.

Digitized by Google

niremmo «tipografiche» e innanzitutto a livello di rivalutazione del concetto di «copertina» e «frontespizio», il portone di ingresso dei libri così importante tra il Rinascimento e l'Ottocento. Per un sito internet la *main page*, la prima pagina visibile, è di fondamentale importanza perché con la sua veste grafica deve «attirare» il lettore/navigatore e condurlo dentro il proprio spazio virtuale. Un testo letterario in internet può includere in sé, grazie a estensioni dei programmi di navigazione («*plugs-in*»), musica, immagini, animazioni, sfondi grafici... sviluppando una letteratura che potremmo definire in qualche modo plurisensoriale. Non è un caso che l'estetica futurista stia conoscendo in rete una rinnovata giovinezza. La rivista letteraria deve attentamente considerare il proprio sviluppo grafico.

Ma internet può far giungere a mettere in crisi il concetto di autore. La costruzione di «iper-romanzi» in un sistema interattivo genera una confusione di ruoli tra autore e lettore, perché chi legge un romanzo in costruzione può proseguire a suo gusto il testo stesso, aggiungendo ad esso delle parti. Accanto a tutte le perplessità che una novità del genere suscita, ci si chiede quale sia lo sviluppo della condizione intersoggettiva del sapere scientifico che le nuove tecnologie stanno mettendo in atto. Si può dire per l'arte o almeno per la narrazione la stessa cosa che si può dire per il sapere scientifico? Com'è possibile mantenere una coerenza? Quando è possibile definire un'opera «opera»? Chi ne sarebbe l'autore? I ragionamenti di Italo Calvino che nel suo articolo del 1968 «Cibernetica e fantasmi»[15] scriveva sulla narrativa come «processo combinatorio» e sulla dissoluzione dell'io dell'autore nel processo della scrittura è di grande attualità, come lo è l'idea della «scrittura collettiva» di cui parlava don Lorenzo Milani[16].

Altra questione riguarda di conseguenza il processo della «lettura» che può non essere più lineare in sequenza grafica — cioè parola dopo parola e rigo dopo rigo —, ma segnata da collegamenti interni (*links*) che restituiscono un testo senza un inizio né una fine, ma solo con un'entrata e un'uscita. Una rivista letteraria in rete è chiamata a decidere se offrire percorsi di lettura abba-

---

[15] Cfr I. CALVINO, «Cibernetica e fantasmi (Appunti sulla narrativa come processo combinatorio)», in *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Milano, Mondadori, 1995, 199-219.

[16] Cfr F. GESUALDI - J. L. CORZO TORAL, *Don Milani nella scrittura collettiva*, Torino, Gruppo Abele, 1992.

Digitized by Google

stanza rigidi (rubriche, percorsi...) o lasciare la «navigazione» del tutto a briglia sciolta.

Infine il processo della pubblicazione subisce un profondo cambiamento interno. Stampare un libro implica passaggi complessi, selettivi e lunghi, oppure, nel caso di pubblicazione in proprio, di costi spesso onerosi. In internet, al contrario, si ha un facile ed economico accesso alla produzione e alla fruizione. Un testo può essere letto sullo schermo del *computer*, stampato su carta o scaricato dalla rete anche nel formato tipografico di un libro grazie alla tecnologia detta PDF (Formato di Documento Portatile). Si tratta di una linea editoriale («editoria *on demand*») in rapida evoluzione, perché permette la pubblicazione o la ristampa di un vecchio volume a basso costo, anche in poche copie. Una rivista può divenire una sorta di «messaggio in bottiglia» lanciato nell'oceano della rete, spingendo al superamento della marginalità da parte di espressioni subalterne (riviste, progetti, iniziative ecc.) ai sistemi editoriali e socioculturali, ma anche un superamento delle distanze, delle lingue e dei problemi distributivi.

Alla luce di questi nodi di riflessione rimangono altri interrogativi chiave. L'apertura indiscriminata alla pubblicazione in Rete da parte di molti siti e riviste pone la questione della qualità dei testi: al suo interno si trova veramente di tutto e una rivista non selettiva rinuncia a quello che dovrebbe essere un suo ruolo costitutivo: lo sguardo critico. La valutazione di un sito letterario in rete appare così segnata da almeno due fattori: in primo luogo l'impegno culturale, l'incisività e la progettualità di chi investe tempo e passione nella costruzione del sito; in secondo luogo la sua vita in rete intesa non solo come occasionale e strumentale, ma costitutiva, che miri cioè a sviluppare proposte mediate grazie alle potenzialità espressive proprie della Rete.

Digitized by Google

«IL SANTO» MODERNISTA DI ANTONIO FOGAZZARO

GIOVANNI SALE S.I.

Fogazzaro: cattolico liberale e modernista

Un recente libro di Paolo Marangon ha riportato al centro del dibattito storico e letterario la figura e l'opera dello scrittore vicentino Antonio Fogazzaro (1842-1911), che all'inizio di questo secolo era considerato il più grande romanziere italiano e uno dei più celebri in Europa, mentre le sue opere, che venivano tradotte in diverse lingue, toccavano record di vendita mai registrati in precedenza[1]. Erano diversi anni che non si parlava più tra gli studiosi di letteratura del Fogazzaro, eppure — scriveva qualche anno fa Carlo Bo — egli è uno scrittore ancora popolare e i suoi libri sono tuttora letti da molte persone, mentre al contrario — rilevava con sgomento lo studioso — il suo nome è quasi scomparso dal dibattito critico contemporaneo, «e quando se ne parla lo si fa soprattutto ripetendo dei luoghi comuni o cercando di sviluppare condanne o veti che in verità appartengono a un altro tempo e sono suscettibili di un'interpretazione puramente storica»[2].

Tale disinteresse, poi, ostentato dagli studiosi contemporanei nei confronti dello scrittore vicentino, è dovuto non certo alla condanna ecclesiastica che nei primi anni di questo secolo colpì alcuni suoi romanzi (in particolare *Il Santo*) come contrari alla dottrina cattolica, né alla propaganda cattolico-integralista seguitane (che cercò in tutti i modi di screditare il contenuto dei suoi scritti), quanto piuttosto a una forma di ostracismo culturale imposto contro la sua opera, prima dalla critica crociana, ostile a

---

[1] Cfr P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro,* Bologna, il Mulino, 1998.

[2] C. BO, «Fogazzaro, voce e silenzio», in A. AGNONETTO - E. GIRARDI - C. MARCORA (edd.), *Antonio Fogazzaro*, Milano, Angeli, 1984, 11-21.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 41-54 quaderno 3577 (3 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

ogni tipo di letteratura esplicitamente religiosa, poi da quella marxista, che dominò la cultura italiana almeno fino agli anni Ottanta di questo secolo.

Sono due i temi che dominano l'opera matura del Fogazzaro: quello della ricerca di Dio, che «aleggia in tutti i suoi romanzi e diventa palpabile [...] nella tensione sempre inappagata di molti personaggi, nello scavo psicologico dei loro moti più intimi, nella descrizione animistica di tanti paesaggi»[3], e quello della riforma religiosa. Quest'ultimo tema in particolare occupa un posto centrale negli ultimi suoi romanzi, cioè nella trilogia *Piccolo mondo moderno* (1901), *Il Santo* (1905), *Leila* (1910). Si avverte in essi il dramma interiore che lo scrittore sta vivendo, i nuovi pensieri che agitano la sua fervida mente. Soprattutto nel *Santo* egli mette a nudo le sue idee in materia di religione, vale a dire il suo bisogno di esprimere in modo nuovo l'esperienza di fede, di vivere in forme aggiornate la tradizione cristiana, di conciliare la fede con la scienza moderna, la ragione con il cuore e di sperimentare nuove forme di comunione tra Gerarchia e comunità cristiana. Queste aspirazioni avvicineranno sempre di più il Fogazzaro (di formazione cattolico-liberale) a quegli intellettuali cattolici che da tempo stavano lavorando per «un'ammodernamento» dottrinale della Chiesa e che successivamente furono definiti modernisti.

Il libro di Marangon, che reca il significativo titolo *Il modernismo di Antonio Fogazzaro,* non è un lavoro di critica letteraria, sebbene alcune sue parti trattino specificamente della produzione artistica dello scrittore, ma uno studio che analizza l'opera del maestro vicentino nella prospettiva storica del contributo dato da questa allo sviluppo del movimento di rinnovamento religioso di inizio secolo. Esaminare il riformismo religioso del Fogazzaro e il suo rapporto con il movimento modernista non è cosa facile. Infatti, soprattutto su quest'ultimo punto, non c'è pieno accordo tra gli studiosi della materia.

Il primo biografo del Fogazzaro, Tommaso Gallarati-Scotti, nell'informata biografia che scrisse sull'amico nel 1911-15 (anche se venne pubblicata soltanto nel 1920[4]) mette in evidenza l'ascendenza cattolico-liberale dello scrittore vicentino e la sua for-

---

[3] P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro,* cit., 10.

[4] Cfr T. GALLARATI-SCOTTI, *Vita di Antonio Fogazzaro,* Milano, Baldini e Castoldi, 1920.

Digitized by Google

mazione culturale decisamente rosminiana. Egli, inoltre, fa derivare soprattutto da quest'ultima (in particolare dalla lettura delle *Cinque piaghe* del Rosmini) il motivo del riformismo religioso che circola nella sua opera matura, piuttosto che da una sua presunta militanza nel movimento modernista, con il quale invece — continua il biografo — ebbe soltanto una condivisione parziale di aspirazioni e di intenti. La tesi del Gallarati-Scotti, pur rilevando alcuni elementi di verità, sembra nel suo complesso determinata da accenti autobiografici (da porre in relazione alla comune militanza sia politica sia ideologica e di fede tra i due intellettuali cattolici) e anche dalla volontà di salvare Fogazzaro, di cui egli si professava discepolo, dall'accusa di modernismo, che, dopo l'enciclica *Pascendi* del 1907, equivaleva all'essere considerati eretici e quindi fuori dalla comunione ecclesiale.

Tale impostazione è stata recentemente ripresa e radicalizzata da alcuni studiosi, che tendono a staccare completamente il Fogazzaro dal movimento modernista, definendolo semplicemente un «coerente» cattolico liberale, discepolo di Antonio Rosmini, di Giacomo Zanella e dell'oratoriano francese Alphonse Gratry, alieno da ogni idea di rivoluzione in campo sia religioso sia politico. Per essi il rapporto dello scrittore con il movimento modernista sarebbe «puramente estrinseco e più di suggestione» che di contenuto[5]. Più equilibrata e meditata ci sembra invece la tesi dello Scoppola che vede nel Fogazzaro l'elemento di unione e di passaggio tra il «cattolicesimo liberale declinante e il nuovo riformismo sorto dai problemi culturali nuovi nel clima spirituale post-risorgimentale»[6], di cui si fece portatrice nei primi anni del Novecento «la corrente radicale dei giovani del *Rinnovamento*», di cui lo stesso Gallarati-Scotti fu uno degli esponenti più importanti[7]. Tale tesi è accolta nella sostanza anche dal Marangon, che tende

---

[5] Cfr L. BEDESCHI, «Fogazzaro e il modernismo in un carteggio di von Hügel», in F. BANDINI - F. FINOTTI (edd.), *Antonio Fogazzaro. Le opere e i tempi*, Vicenza, Accademia Olimpica, 1994, 327.

[6] P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, il Mulino, 1961, 176.

[7] Fogazzaro fece da tramite tra la cultura liberale cattolica e quella più scopertamente modernista. In questo senso egli si adoperò attivamente perché la rivista fiorentina *Rassegna Nazionale*, che professava apertamente idee cattolico-liberali e di cui era proprietario e direttore il marchese Manfredo da Passano, venisse venduta a un gruppo di giovani intellettuali cattolici (quelli cioè che successivamente fondarono la rivista *Il Rinnovamento*). La proposta dello scrittore non andò in porto, anche perché il direttore della rivista non voleva che questa passasse nelle mani di persone che avevano ade-

Digitized by Google

però a sottolineare l'appartenenza piena dello scrittore vicentino al movimento modernista. Questi, secondo lo studioso, era cresciuto e aveva maturato la propria ansia riformatrice nell'alveo della tradizione cattolico-liberale, cogliendo a pieno l'eredità riformistica del Rosmini, che egli però assimilò in maniera selettiva. Infatti soltanto le istanze riformistiche del teologo di Rovereto passarono poi nelle opere del Fogazzaro, mentre l'imponente sistema filosofico da lui «conosciuto ma debolmente interiorizzato non resse al fascino seducente della nuova apologetica di ascendenza modernista»[8], con la quale egli venne a contatto nei primissimi anni del nuovo secolo. A differenza dei suoi amici cattolici liberali della *Rassegna Nazionale* e del *Nuovo Risorgimento*, egli non soltanto sostenne, per così dire «dall'esterno», il dibattito culturale in corso a quel tempo in materia di rinnovamento religioso, ma addirittura «si spinse oltre», coinvolgendosi a pieno in quelle problematiche. Iniziò così a frequentare i «salotti» modernisti di Roma e Milano, entrando a contatto con i maggiori rappresentanti, sia italiani sia stranieri, del movimento: strinse amicizia con Semeria, Murri, don Brizio Casciolo (che a quanto pare ispirò il personaggio principale del *Santo*), ma anche con Bremond, Loisy, von Hügel e Tyrrell. Fu soprattutto la lettura delle opere teologiche di quest'ultimo — più che le novità esegetiche divulgate dai *petits livres rouges* di Loisy — che «convertì» lo scrittore alla causa modernista. Tyrrell rimase per sempre il suo idolo, anche dopo che fu scomunicato dalla Chiesa e allontanato dalla Compagnia di Gesù, di cui faceva parte.

---

rito alla Lega Democratica Nazionale fondata da Romolo Murri. Così scriveva a proposito dell'affare il 21 luglio 1906 lo scrittore vicentino al suo amico da Passano: «Sono dolentissimo che ella non abbia potuto accordarsi con quei giovani. Come già le scrissi, non conobbi il loro disegno che nel giugno scorso, passando da Milano. Sono giovani appartenenti a buone famiglie, ma non credo che possiedano molti denari in proprio e certamente le loro famiglie non ne danno per un tale scopo. Alcuni di essi hanno veramente un raro valore intellettuale e morale. È un gran peccato che non si siano intesi! Non sarebbe possibile di riprendere le trattative? Non potrebbe lei accontentarsi di una quota degli eventuali utili futuri della *Rassegna*? Io non ho la minima autorizzazione a farle proposte, [sono mosso] solamente dal desiderio che s'intendano, desiderio ispiratomi a sua volta dal mio interesse per la *causa*, che soffrirà di questo mancato accordo, dalla considerazione grande che ho per lei, dall'affetto strettissimo che mi lega allo Scotti. Sugli altri ho moltissima stima, ma li conosco appena. Lo Scotti ha per me da molti anni un'affezione quasi filiale. Basti mi lasci sperare ancora!». ARCHIVIO DA PASSANO (ADP), *Lettera di Antonio Fogazzaro*. Su questa materia vedi O. CONFESSORE, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La Rassegna nazionale dal 1889 al 1908*, Bologna, il Mulino, 1971, 308-320.

[8] P. MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, cit., 351.

Digitized by Google

«Il Santo», romanzo dell'inquietudine religiosa

In questo periodo andò maturando in Fogazzaro l'idea di scrivere un romanzo, che avrebbe narrato il travaglio intellettuale e spirituale di un uomo desideroso di conciliare la propria fede con le esigenze della modernità, e divulgato tra i credenti un nuovo modello di santità. Egli voleva scrivere un'opera «cattolica», rispettosa dei dogmi della Chiesa; «il protagonista del romanzo — disse in un'intervista — deve offrire il riflesso della condizione intellettuale di quelle anime moderne che, tenendo ben ferma la sostanza dei dogmi cattolici, vorrebbero tener conto delle nuove orientazioni e dei progressi innegabili della scienza moderna»[9]. Quest'opera fu appunto *Il Santo*, che egli iniziò a scrivere nel luglio del 1901 e la cui stesura lo occupò ininterrottamente fino agli ultimi mesi del 1905, anno della sua pubblicazione.

Il Santo costituì nei primi anni del secolo «l'evento culturale per eccellenza del modernismo europeo»; esso fu immediatamente percepito come una sorta di «manifesto» delle nuove idee, e il suo autore divenne il *leader* più famoso e rappresentativo del movimento. In questa veste egli iniziò a tenere conferenze ovunque, a fungere cioè da ambasciatore del nuovo verbo modernista, sia a Roma e a Milano sia a Parigi. Come esponente di punta del modernismo partecipò, insieme ai maggiori rappresentanti italiani del movimento al convegno estivo di Molveno, che si tenne pochi mesi prima che venisse pubblicata l'enciclica di condanna del modernismo. Questa, come è noto, diede il colpo mortale all'unità del già debole gruppo: i moderati, tra i quali si trovava il Fogazzaro, in ossequio all'ingiunzione della Chiesa, si dissociarono (almeno verbalmente) dal movimento, che sopravvisse, ancor più combattivo, nei suoi elementi più radicali.

Il romanzo di Fogazzaro fu l'evento editoriale più importante di quel tempo: mai nessun romanzo aveva venduto un così gran numero di copie. Dopo pochi mesi si dovette fare una nuova ristampa e così di seguito per diversi anni. Già nell'aprile del 1906 si raggiunse il *record*, mai toccato fino allora, di 24.000 copie vendute. Fu insomma un *best seller*, un evento editoriale di prima grandezza, uguagliato soltanto, negli anni successivi, da alcune importanti opere scritte dal nuovo astro nascente della letteratu-

[9] «La battaglia di un idealista», in *Il Momento*, 28 maggio 1904.

Digitized by Google

ra italiana, Gabriele d'Annunzio, la cui ascesa oscurò la fama del narratore vicentino. *Il Santo* ebbe un grande successo anche fuori d'Italia e fu tradotto nelle più importanti lingue del mondo. Nei Paesi di lingua inglese, in particolare negli Stati Uniti, ebbe addirittura un'accoglienza trionfale e in un anno se ne vendettero più di 100.000 copie.

Ma come venne accolto il nuovo romanzo del Fogazzaro negli ambienti modernisti italiani e soprattutto in quelli antimodernisti? Nell'ambiente dei novatori *Il Santo* fu accolto, come era da aspettarsi, con grande entusiasmo. Esso fu apprezzato più per le idee di rinnovamento religioso che divulgava che non per i suoi meriti letterari; quest'ultimo aspetto fu raramente toccato dalla pubblicistica del tempo. Lo scrittore stesso aveva dichiarato in diverse occasioni di aver voluto scrivere «un romanzo di idee», atto cioè alla divulgazione della nuova cultura religiosa[10]. I giornali e le riviste «progressiste» d'Italia — ma anche quelle estere — recensirono molto positivamente il romanzo. Tutti gli amici modernisti, ai quali il Fogazzaro aveva inviato una copia omaggio del romanzo, si congratularono con il suo autore. Soltanto Murri e Buonaiuti — che rappresentavano la componente più «radicale» del movimento novatore — espressero una certa riserva sul contenuto del romanzo. Il primo mosse qualche critica sul tipo di ascetismo praticato da Benedetto (protagonista del romanzo) e sull'impostazione troppo individualistica del suo programma di riforma; il secondo, sulla stessa lunghezza d'onda del prete marchigiano, scrisse qualche anno dopo: «La concezione della santità che vi [cioè nel *Santo*] predomina, l'affermazione risoluta dell'ascetismo che lo caratterizza, il programma limitato di riforma cattolica che vi è esposto non possono rispecchiare integralmente il nostro pensiero, i nostri più reconditi propositi»[11].

Mentre il nuovo romanzo del Fogazzaro riceveva consensi e lodi a non finire da parte della stampa laica e di quella cattolico-liberale (primo fra tutti dalla *Rassegna Nazionale* del da Passano, che ne aveva pubblicato in anteprima il primo capitolo), era invece criticato da quella cattolico-integralista. Molto dura nei confronti del

---

[10] «L'ho scritto — scrisse l'autore nel novembre del 1905 all'amico Gallarati-Scotti — pensando specialmente a due ordini di plebi nemiche "la rossa e la nera"», vale a dire ai clericali e agli anticlericali.

[11] E. BUONAIUTI, *Lettere di un prete modernista,* Roma, Libreria Romana, 1908, 116.

Digitized by Google

Santo fu la posizione assunta dalle due principali testate cattoliche vicentine: la rivista *La Riscossa* dei fratelli Scotton e il giornale *Il Berico* di Adriano Novarotto. A queste fecero naturalmente eco gran parte dei giornali cattolici nazionali, primo fra tutti l'*Unità Cattolica* di Firenze. Particolarmente interessante è la posizione che *La Civiltà Cattolica* assunse in merito al nuovo romanzo di Fogazzaro. Precedentemente essa si era espressa favorevolmente sulla produzione artistico-letteraria dell'autore del *Santo*. Alla posizione assunta in questa materia dalla nostra rivista il Marangon presta particolare attenzione. Egli infatti vede in essa espresso il punto di vista della Santa Sede sulla questione e in ultima analisi la motivazione della condanna del romanzo. Gli articoli sul *Santo* (tre in tutto) non furono scritti dal p. Gaetano Zocchi, come pensa il Marangon, ma da tre degli scrittori più aperti della rivista: il p. Paolo Silva, il p. Angelo De Santi e il p. Antonio Pavissich.

«Il Santo» e «La Civiltà Cattolica»

Il Santo apparve a Milano presso l'editore Baldini e Castoldi il 5 novembre 1905[12]. La pubblicazione del nuovo romanzo di Fo-

---

[12] Il primo capitolo del romanzo era stato però già pubblicato nel mese di ottobre nella rivista cattolico-liberale *Rassegna Nazionale* (XXVII, vol. CXLVI, 11-22). Infatti, come risulta da una breve corrispondenza inedita intercorsa in quegli anni tra Fogazzaro e il proprietario e direttore della rivista fiorentina, il marchese Manfredo da Passano, lo scrittore gli aveva promesso di pubblicare a puntate in tale rivista il romanzo che aveva in mente di scrivere, cioè *Il Santo*. Fogazzaro già precedentemente aveva pubblicato a puntate nella rivista letteraria *Nuova Antologia* (1900) il suo precedente romanzo *Piccolo mondo moderno*. Così egli scriveva nel 1900 al da Passano: «Davvero ella non può credere quanto forti e autorevoli sollecitudini mi sono state fatte perché io dessi il mio nuovo romanzo all'*Antologia*. E ora mi permetta una parola che le parrà forte, vana e inopportuna, ma di cui la prego comunque sia di prendere atto. Per ingraziarmi lei con una promessa che proprio è di cosa troppo lontana e incerta, ma per premunirmi contro la mia stessa debolezza, desidero prendere sin d'ora la *Rassegna* per pubblicarvi il romanzo che seguirà *Piccolo mondo moderno,* posto che io lo pubblichi prima in una rivista che in un volume» (ADP, *Lettera di Antonio Fogazzaro*, 22 dicembre 1900). Il Fogazzaro però, prima ancora che finisse di scrivere *Il Santo*, su consiglio di amici, decise, a motivo dell'argomento in esso trattato, di non pubblicarlo a puntate su una rivista (peraltro non gradita per le sue idee liberali all'autorità ecclesiastica, quale era appunto *Rassegna Nazionale*), ma in volume unico. Così scrisse a questo proposito lo scrittore al direttore di *Rassegna Nazionale*: «La fine del mio romanzo è ancora molto molto lontana, ma ciò non toglie che io non mi trovi, pensando a lei, alla *Rassegna*, e a una parola che mi sfuggì quando ero per pubblicare *Piccolo mondo moderno,* in uno stato d'animo molto penoso. Tutti i miei amici, proprio quelli che dividendo i miei sentimenti religiosi, troppo aspettano dal mio libro, sono assolutamente contrari a che io pubblichi a puntate brani in una rivista. Dicono che se ciò ha nociuto a *Piccolo mondo moderno,* anche più nuocerà a questo, contro il quale, in corso di pubblicazione e prevedendo il volume, si agiteranno i religiosi ultra conservatori retrogradi. Dicono

Digitized by Google

gazzaro, le cui idee moderniste erano in quel tempo ben note, confermò nella loro convinzione molti uomini di Chiesa che si stesse preparando da parte di un gruppo di «novatori radicali»[13] un attacco frontale contro la dottrina tradizionale cattolica e contro la sua Gerarchia. Neppure Loisy, con i suoi due libri rossi, aveva suscitato tanto entusiasmo e insieme tante polemiche nel mondo cattolico. Dalla stampa cattolica «integralista» *Il Santo* era presentato come una ricapitolazione di tutti gli errori dei novatori (cioè di Blondel, Loisy, Tyrrell e altri), una sorta di «sintesi narrativa», insomma, degli errori modernisti. Il giornale vicentino *Il Berico* così scriveva a proposito del *Santo*: «Spogliandola di ogni misticismo la dottrina de *Il Santo* non è difficile riscontrarla per un insieme, per un miscuglio di rosminianesimo, di americanismo, di scuola larga in fatto di Bibbia e di formule dogmatiche e di murrismo riguardo il momento storico politico religioso che attraversano i cattolici in Italia ai nostri giorni»[14].

Il romanzo, come abbiamo detto, ebbe una rapida diffusione e fu tradotto in diverse lingue. *La Civiltà Cattolica* già in un articolo

---

che l'opera, per la sua natura, deve assolutamente giudicarsi di primo colpo nel suo insieme. Io non posso fare a meno di riconoscere che hanno ragione e la prego di volermi sciogliere da quella parola, disposto per questo anche a una indennità, tanto pongo in questa faccenda le considerazioni morali sopra ogni considerazione materiale. Ella comprende che queste mie parole, quale sia l'agitazione dell'animo mio pensando al dispiacere che le farò e pensando in pari tempo alla suprema necessità che il libro sia pubblicato in modo da non compromettere l'aspetto religioso e morale. Del resto la fine v'è ancora ben lontana [...]» (ADP, *Lettera di Antonio Fogazzaro*, 14 aprile 1904). Lo scrittore era consapevole che il suo nuovo romanzo *Il Santo* appena pubblicato avrebbe fatto scalpore all'interno del mondo cattolico italiano, sia per il titolo scelto sia per l'argomento trattato e le idee «moderne» in esso sostenute con forza. Egli era dell'avviso che una pubblicazione diluita nel tempo avrebbe rinfocolato, anziché diminuito, la polemica sul nuovo romanzo. Alla fine, per tenere fede alla parola data, concesse alla rivista *Rassegna Nazionale* di pubblicare il primo capitolo del *Santo*, prima che uscisse in volume presso l'editore Baldini e Castoldi. A questo proposito Fogazzaro scrisse al marchese Manfredo da Passano: «È bene che le partite siano pareggiate. Scrivo subito al mio editore che le mandi il primo capitolo, non occorre cappello altro che questo: "Siamo in grado di pubblicare per cortesia degli editori Baldini e Castoldi di Milano, il primo capitolo del romanzo *Il Santo* di Antonio Fogazzaro che sta per uscire". [...] Dei casi del *Santo* nessuno sa niente e nessuno deve poter leggere un sunto del romanzo prima della pubblicazione» (ADP, *Lettera di Antonio Fogazzaro*, 13 ottobre 1905).

[13] Come se fosse una nuova massoneria cattolica, composta di ecclesiastici e di laici, di spirito sovversivo e modernista, volta a trasformare dall'interno l'apparato ecclesiastico. Questo infatti facevano prevedere i cosiddetti «quattro spiriti maligni» che il protagonista del romanzo, Benedetto, denunciava al Papa; essi erano: la menzogna, la dominazione del clero, l'avarizia, l'immobilità.

[14] La citazione è tratta da A. CAVALLANTI, *Modernismo e modernisti*, Torino, S. Cuore, 1908, 93.

Digitized by Google

del 2 dicembre 1905[15] si rammaricava per lo «strombazzamento pubblicitario» che era stato organizzato intorno ad esso. I padri temevano infatti che il «verbo modernista», con la pubblicazione di questo romanzo, potesse sorpassare la sparuta *élite* di teologi e intellettuali cattolici entro la quale fino ad allora era stato confinato, e attraverso mezzi di divulgazione più facili e accessibili — rispetto alle riviste teologiche e critiche, attraverso le quali fondamentalmente si esprimevano i sostenitori delle nuove dottrine — potesse raggiungere la massa dei fedeli. In verità il movimento modernista non riuscì né allora né mai a guadagnare le masse alle proprie idee[16], anche soltanto a quelle di riforma religiosa, così come venivano divulgate da *Il Santo*; esso rimase un movimento circoscritto a piccoli gruppi di intellettuali cattolici e neppure omogeneamente compatti. La rivista confessava di inorridire «al vedere il nobile parto dell'ingegno annunciato a gran cartelloni multicolori non altrimenti che fanno i comici per la commedia, o gli osti romani per la provvista del vino nuovo; poteva parere a qualcuno un poco dignitoso richiamo per la turba, e mettere l'uomo serio in difficoltà. Comunque il libro c'è , e la fama del suo autore vuole che anche noi ne diamo contezza ai nostri lettori»[17].

Secondo *La Civiltà Cattolica,* il fine a cui l'autore del *Santo* voleva sostanzialmente mirare era «la vita pubblica», cioè presentare al grosso pubblico quei problemi «che agitano le teste di molti aderenti alla scuola a cui fa parte l'autore [....]; essa è in ogni caso materia ben lontana dalla trattazione di un romanzo»[18]. In ogni caso, continuava la rivista, «di questi problemi, si capisce, non è qui luogo né tempo di discutere». Facendo poi allusione alle rivendicazioni del protagonista principale del romanzo circa la necessità di una riforma della Chiesa, essa così concludeva: «L'onorevole Fogazzaro si è sbagliato di tema, non è la Chiesa che ha bisogno di essere riformata, ma sibbene la società che non ascolta la Chiesa [...]. Non è la Chiesa che deve adattarsi alla società, ma la società

---

[15] Cfr P. SILVA, «"Il Santo" di Antonio Fogazzaro», in *Civ. Catt.* 1905 IV 595-607.

[16] In verità a sentire gli intellettuali del *Rinnovamento* di Milano, questo intento non rientrava minimamente tra i loro obiettivi: «Noi desideriamo che si sappia anzitutto che questa non è una rivista scritta per il gran pubblico. Deliberatamente rifuggiamo dalla folla che ama le divulgazioni enciclopediche. E del pubblico più curioso che intelligente non ci occupiamo nemmeno [...]. In essa parliamo con pochi e per pochi lavoriamo»: T. GALLARATI-SCOTTI, «Parole di introduzione», in *Il Rinnovamento* 1 (1907) 1-2.

[17] P. SILVA, «"Il Santo" di Antonio Fogazzaro», cit., 598.

[18] Ivi, 599.

Digitized by Google

che deve sottomettersi alla Chiesa depositaria infallibile della verità che gli uomini devono da lei ricevere ed imparare»[19].

La nostra rivista ritornò ancora su questo argomento in un intervento del 27 gennaio 1906, accusando Fogazzaro di scrivere con leggerezza su materie che non gli sono pertinenti e su cui non ha competenza specifica. Egli così facendo — scriveva l'articolista —, oltre a creare confusione tra i fedeli, si allontana «dagli insegnamenti della Chiesa e dalla sua disciplina, per mettersi sotto la guida immediata di una cosa che si chiama Spirito Santo, ed è invece la superba indipendenza della ragione individuale e della volontà da ciò che non garba»[20]. Ciò che veniva però maggiormente biasimato dall'articolista della *Civiltà Cattolica* erano le idee radicali contenute nel romanzo, di riforma non solo degli uomini ma perfino della Chiesa stessa, e in più di una «riforma dal basso in alto, in onta alla volontà della Chiesa, che apertamente ne disapprova i metodi illegittimi»[21].

L'articolo in questione era scritto dal p. De Santi, che pure era uno spirito illuminato e aperto; egli a proposito di questo suo lavoro annotava nel suo diario: «Ho accettato di scrivere una critica sopra i critici e le critiche intorno a *Il Santo* di Fogazzaro; specialmente contro il Hochland. Mi sono letto il romanzo e già da ieri ho cominciato il lavoro che prosegue celermente»[22]. Qualche giorno dopo egli ritornava sulla stessa questione: «Ho scritto la rivista [della stampa su] Fogazzaro, ma il concetto è sbagliato. Non si può condannarlo in modo così ristretto e per ragioni di ortodossia. Il libro è perverso nel suo spirito e non tanto nelle parole, che spesso possono essere tratte a buon senso. Ho dovuto lavorare per darle il suo tono più moderato e più giusto»[23].

La Civiltà Cattolica ritornò a parlare del *Santo* in un lungo articolo del p. Pavissich del novembre 1906, nel quale definì lo scrittore il «principe del riformismo cattolico italiano» e il suo ro-

---

[19] Ivi, 596.

[20] A. DE SANTI, «Ancora del Santo», in *Civ. Catt.* 1906 I 319-355.

[21] Ivi, 322.

[22] ARCHIVIO CIVILTÀ CATTOLICA, *Diario De Santi*, 18 gennaio 1906.

[23] Ivi, 21 gennaio 1906. Il protagonista del *Santo*, con le sue rivendicazioni in parte religiose e in parte sociali, toccava alcune questioni scottanti, come il concetto di «democrazia», che la rivista dei gesuiti proprio in quegli anni stava studiando e che creava divisioni all'interno del collegio degli scrittori: cioè tra quelli che, nonostante l'orientamento diverso del nuovo Papa, volevano continuare nella linea «intransigentista» dei tempi di Pio IX, e coloro invece che cercavano di adeguarsi alle mutate condizioni sociali e politiche.

Digitized by Google

manzo «l'opera più importante del riformismo cattolico internazionale»[24]. Soltanto che, aggiungeva subito dopo l'articolista, la concezione di riforma religiosa volgarizzata nel *Santo* è non solo falsa, ma anche dannosa per la comunità dei credenti e in quanto tale andrebbe rigettata: «Non avverrà mai, infatti, che essa entri nella Chiesa, e la storia dovrà registrarla tra i tentativi falliti e tra le opere sciupate»[25].

Come mai *La Civiltà Cattolica*, che pure in quegli anni in materia politica e sociale aveva intrapreso un indirizzo «transigentista», abbandonando la precedente politica dello scontro aperto con lo Stato liberale, si espresse in modo così duro nei confronti di un «romanzo» sostanzialmente «cristiano» e che peraltro non contraddiceva il dogma cattolico? La risposta è duplice. Innanzitutto la Chiesa del tempo — fedele a un tipo di ecclesiologia rigidamente piramidale e clerocentrica, che assegnava soltanto alla Gerarchia il compito e l'autorità di riformare la Chiesa — non accettava il tipo di proposta religiosa predicata dal *Santo*, in particolare il suo progetto di riforma «democratica» della Chiesa, da condurre con la cooperazione attiva dei laici «progressisti». E poiché il Fogazzaro si professava «scrittore credente», fedele al dogma e alla Gerarchia cattolica, l'autorità ecclesiastica si sentiva autorizzata a intervenire sulla sua produzione letteraria ogniqualvolta questa toccava la materia religiosa.

In secondo luogo, il motivo per cui *La Civiltà Cattolica* intervenne ripetutamente sul *Santo,* condannandone il contenuto «teologico» (anche se ne apprezzava il valore letterario di alcune sue parti), fu che il Papa stesso aveva esplicitamente chiesto agli scrittori della rivista una puntuale confutazione del romanzo. È noto infatti che Pio X riteneva il *Santo* uno scritto pericoloso soprattutto per la fede dei semplici, e riteneva provocatorio e poco rispettoso dell'autorità gerarchica il progetto di riforma della Chiesa in esso illustrato. «La colpa che io gli faccio — confidava Pio X al marchese Filippo Crispolti — è di servir da scudo coll'autorità del proprio nome a molti giovani che non si butterebbero per vie pericolose se non si sentissero spalleggiati da lui»[26].

---

[24] A. PAVISSICH, «Il pregiudizio anticlericale in Italia», in *Civ. Catt.* 1906 IV 401.

[25] Ivi, 424.

[26] F. CRISPOLTI, *Le più belle pagine di Antonio Fogazzaro,* Milano, 1928, 221. Interessante è il giudizio che Antonio Fogazzaro diede del Crispolti, suo amico — di cui però non condivideva le idee politiche, essendo quest'ultimo un cattolico «intransigente» — in

Digitized by Google

Insomma pare che tra i due veneti, lo scrittore e il Papa, non vi fosse molta sintonia. Del resto lo stesso Fogazzaro non si era espresso con troppo entusiasmo alla notizia dell'elezione del Patriarca di Venezia al sommo pontificato[27].

Quale contributo concreto diede il Fogazzaro al movimento riformatore cattolico e alla Chiesa del suo tempo? Sul piano delle idee il suo contributo originale fu scarso; egli infatti nei suoi romanzi si limitò a ripetere pensieri e progetti di riforma che altri novatori avevano precedentemente sviluppato nelle loro opere con maggiore profondità di analisi (Tyrrell in particolare). Grande fu invece il suo contributo, sostiene il Marangon, sul piano spirituale; egli infatti sulla scia del Rosmini sosteneva che senza una vigorosa «riforma degli spiriti» il tanto agognato «aggiornamento» culturale poteva facilmente scivolare in un puro e astratto intellettualismo. Solamente la santità vissuta nella semplicità evangelica, egli ripeteva, è in grado di cambiare e purificare la Chiesa nei suoi membri e la società cristiana.

Conclusione

Il *Santo* di Fogazzaro fu inserito nell'Indice dei libri proibiti il 5 aprile 1906. Al decreto della Sacra Congregazione egli rispose con una sola parola: *Silentium.* Pochi giorni dopo la condanna egli indirizzò al marchese Filippo Crispolti una lettera aperta da

---

una lettera del 26 giugno 1900 indirizzata a Manfredo da Passano: «Filippo Crispolti è sopra tutto uomo politico, uomo di governo ragionatore fedele alle leggi della ragione, diffidente del sentimento. Premesso ciò, affermo con certezza che la sua buona fede è perfetta [...]. Sento malgrado la cordiale e sicura amicizia che ci unisce (nella quale il debitore sono io) quanto al modo di giudicare il governo della Chiesa cattolica, il programma e gli atti del partito clericale, noi siamo lontanissimi l'uno dall'altro e del pari irremovibili. Di sua natura io lo credo irremovibile in qualunque posizione prenda. Non ci avvicineremo mai e in pari tempo non verranno in me mai meno la stima e l'affetto che le porto [...]. Il Crispolti ragiona troppo sottilmente; diffida troppo del sentimento; ma è così, sinceramente così, e non si cambia» (ADP, *Lettera di Antonio Fogazzaro*, del 26 giugno 1900).

[27] Così egli esprimeva, alla sua amica A. Giacomelli, la delusione dell'avvenuta elezione: «Io ho sperato in un Papa che innalzasse il livello intellettuale della gerarchia ecclesiastica e avesse il senso dello spirito moderno; che nominasse cardinale Bonomelli o almeno Scalabrini, che favorisse uomini come Semeria, che fosse benevolo ai rosminiani. Queste cose mi premono più della levata del *non expedit*, in quanto è un atto politico; e non ne aspetto nessuna da Pio X» (T. GALLARATI-SCOTTI, *Vita di Antonio Fogazzaro*, cit., 383). Mentre in una lettera (inedita) indirizzata al marchese da Passano così si espresse in merito al pontificato piano appena iniziato: «[...] Credo del resto che Pio X ha destato aspirazioni e speranze troppo grandi. Mi auguravo un Papa di spirito moderno che rialzasse il livello culturale della gerarchia. Ci hanno dato un Papa eccellente uomo, ma non affatto di quel tipo. Voglia Iddio che io m'inganni. Io spero sempre meno» (19 novembre 1903: ADP, *Lettera di Antonio Fogazzaro*).

Digitized by Google

pubblicarsi sull'*Avvenire d'Italia,* con la quale dichiarava di sottomettersi interamente alla decisione della Congregazione[28]. A questo primo provvedimento coercitivo ne seguirono presto anche altri: nel maggio del 1907 il cardinal Ferrari disapprovava e censurava pubblicamente le cosiddette «Letture Fogazzaro»[29] — che pure avevano come fine quello di incrementare la cultura religiosa in ambienti ostili a questa —, mentre nel dicembre dello stesso anno la Congregazione dell'Indice condannava la rivista milanese *Il Rinnovamento*, di cui lo scrittore fu collaboratore, «protettore» e amico. In obbedienza al decreto della Congregazione, Gallarati-Scotti abbandonò la condirezione della rivista milanese.

La condanna del *Santo* arrivò all'improvviso, dopo diversi mesi che il romanzo era stato pubblicato ed era nel frattempo divenuto un *best seller.* Fogazzaro credeva ormai di aver superato il pericolo della censura. Questa invece arrivò e colpì il suo autore come un fulmine a ciel sereno. Uno dei primi a denunciare il romanzo alla Congregazione dell'Indice fu il p. Gaetano Zocchi, scrittore della *Civiltà Cattolica*, che in precedenza si era occupato nella rivista del Fogazzaro[30]. La condanna amareggiò lo scrittore vicentino per due motivi: innanzitutto perché lo allontanava per un certo tempo dai sacramenti e secondariamente perché riteneva che l'autorità ecclesiastica non avesse agito correttamente nei suoi confronti. Egli infatti avrebbe desiderato essere informato previamente sugli errori dogmatici o religiosi contenuti nel ro-

---

[28] «Ella ha bene il diritto di sapere quale sarà la mia condotta pratica rispetto al decreto della Congregazione dell'Indice che ha condannato *Il Santo.* Io ho risoluto sin dal primo momento di prestare al Decreto quell'obbedienza ch'è il mio dovere di cattolico, ossia di non discuterlo, di non operare in contraddizione di esso autorizzando altre traduzioni o ristampe oltre a quelle che sono materia di contratti precedenti al Decreto, impossibili a rompere»: T. GALLARATI-SCOTTI, *Lettere scelte,* Milano, Treves, 1942, 580. Tale atto di sottomissione prestato dal Fogazzaro al decreto della Congregazione dell'Indice non piacque a molti intellettuali e politici anticlericali, che videro nella decisione dello scrittore un atto servile indebitamente prestato all'autorità ecclesiastica e insieme un'abdicazione alla propria libertà di coscienza e di decisione, cosicché ne chiesero la rimozione dal Consiglio Superiore dell'Istruzione Pubblica.

[29] Queste erano conferenze pubbliche finanziate dallo stesso Fogazzaro con il ricavato del romanzo *Il Santo.* Esse iniziarono a Torino il 24 aprile 1907. Così scrisse il Fogazzaro al card. Ferrari il 25 agosto 1908 in riferimento ai provvedimenti precedentemente assunti: «Eminenza, poiché noi le abbiamo sospese [le letture] per deferenza all'autorità non intendiamo riprenderle. Anche qui, mi perdoni, l'Autorità non fu bene informata. Noi non intendiamo farci maestri di religione»: T. GALLARATI-SCOTTI, *Lettere scelte,* cit., 642.

[30] Cfr M. TAGLIAFERRI, «Perché il "Santo" finì all'indice», in *Settimana* 13 (1977) 11.

Digitized by Google

manzo, in modo da poterli emendare in una successiva edizione. La censura ecclesiastica però si fondava, come risulta dagli articoli della *Civiltà Cattolica*, soprattutto sul fatto che le idee di riforma della Chiesa in esso sostenute potessero essere motivo di scandalo per i fedeli cattolici.

Nonostante la condanna, *Il Santo* di Fogazzaro continuò ad essere letto e amato in ambito cattolico. Esso alimentò le speranze di molti intellettuali sinceramente credenti e di molti chierici, che auspicavano un «ammodernamento» e una riforma realmente evangelica della Chiesa. Il romanzo, tra gli altri, ebbe molti lettori entusiasti anche illustri, che seppero cogliere in esso quei germi di autentica spiritualità, fortemente avvertiti dalla loro sensibilità. Il seme gettato su una terra inospitale cominciava ad attecchire e a promettere un raccolto abbondante.

L'ideale di riforma religiosa propugnata dal *Santo*, sebbene risenta — sia nei contenuti sia nel tono, a volte eccessivamente polemico, della sua proposta — del clima culturale del tempo in cui il romanzo nacque (anche se col passare degli anni perse quella carica «eversiva» che ne aveva dolorosamente accompagnato l'inizio), riuscì a trovare ascolto nelle stesse aule conciliari e, in qualche modo, a influenzare il faticoso cammino della Chiesa postconciliare. Benedetto, il protagonista del romanzo, incitava il Papa a uscire dal Vaticano e a incontrare il mondo («Io scongiuro Vostra Santità di uscire dal Vaticano. Uscite Santo Padre [...]»). Appello profetico quello del protagonista del *Santo*, che, in questo caso, nel Papa Giovanni Paolo II ha trovato un convinto sostenitore.

Digitized by Google

GIOVANNI PAPINI
L'anima intera

FERDINANDO CASTELLI S.I.

Quando Giovanni Papini morì, l'8 luglio 1956, don Giuseppe De Luca — così attento nei suoi giudizi — ne sbozzò un profilo, indicandone pregi e difetti. Tra l'altro scrisse: Papini «ci mise addosso le febbri più pericolose, che non sono quelle della carnalità subdola o sfacciata, quelle di carriere lucrose o stemmate, quelle di scuole superiori medie inferiori, quelle di sinecure fastose. C'inculcò il veleno della poesia a dispetto di ogni poetica, del pensiero a dispetto di ogni filosofia, della vita viva fuor delle professioni di vita, della politica fuori dei proclami d'azione [...]. Debbo a lui alcune tra le ore più meridiane della mia giovinezza spirituale; debbo a lui se ho preso certi studi che non hanno da noi cattedre, né premi [...]. Debbo a Papini le più sane desolazioni, l'ardire più risoluto, la mia inviolata solitudine»[1].

De Luca poteva così scrivere perché aveva saputo cogliere l'«anima» di Papini. Aveva saputo, cioè, leggere la sua opera, sterminata e aggrovigliata, senza lasciarsi sedurre o bloccare dai suoi aspetti secondari ed effimeri e, così, ascoltare la sua voce profonda, la sua anima, talvolta velata dal tumultuare delle parole. In realtà, si condanna a non comprendere nulla di lui chi si attarda a vederlo da una sola angolatura. Papini è *anche* letterato, *anche* polemista, *anche* erudito, *anche* poeta, *anche* bestemmiatore, prima, e poi adoratore di Dio; e le 15.000 pagine da lui scritte lo testimoniano. Ma è qualcosa di più: qualcosa da intuire più che da cercare mediante analisi puramente letterarie. In un suo passaggio di *Poesia in prosa* si legge: «C'è un canto dentro di me che non potrà mai uscire dalla mia bocca, — che la mia mano non saprà

[1] G. DE LUCA, «Papini in porto», in *Nuova Antologia*, 1956, n. 1868, 450 s.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 55-61 quaderno 3577 (3 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

scrivere sopra nessun pezzo di carta [...]. C'è un canto dentro di me che resterà sempre dentro di me»[2]. È il canto dell'anima che aspira alla bellezza, alla verità, alla trasfigurazione poetica, all'armonia, ma che è condannata a vedere frustrate le sue aspirazioni.

Una visione critica radiale e unitaria

Al ritrovamento dell'anima di Papini ha dedicato una ponderosa monografia Carmine Di Biase, noto studioso di letteratura italiana, autore di numerosi volumi sull'Otto e Novecento, attento analista dei movimenti letterari che hanno caratterizzato il nostro secolo, attualmente professore nell'Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa di Napoli. Il suo recente *Giovanni Papini. L'anima intera*[3] — 500 pagine fitte fitte, ricche di citazioni, di rimandi, con apparato critico di prima mano ed esauriente, metodologicamente sostenute — è, al momento, lo studio più completo sullo scrittore fiorentino. Con intelligenza d'amore, senza però mai subordinare l'esigenza critica a elementi ad essa estranei, Di Biase percorre l'*iter* di Papini, leggendo con attenzione la sua opera, cogliendone i motivi di fondo, gli sviluppi, le contraddizioni, le cadute. Tutto annotando, vagliando, confrontando.

Un'intuizione particolare orienta lo studio di Di Biase:

«Il vero Papini, la sua "anima intera", come egli scriverà alla fine della sua parabola di vita, in una delle sue più belle *Schegge*, va riscoperta attraverso l'intera opera ed azione dell'uomo e dello scrittore. Ne è spia la parola "anima", che ricorre in tutto il Papini: e sta per spirito, persona, verità, autenticità; il tempo stesso, in lui, ha dimensione di "anima", anche in senso artistico; definisce *Un uomo finito* "storia di un'anima", con momenti di "poesia", e intitola "L'Anima" il terzo capitolo del suo *Dante vivo*.

«Il che comporta una visione d'insieme dell'anima o dell'opera intera papiniana, nei suoi momenti e aspetti alti, come in quelli ordinari, senza risalto, ma necessari per ritrovare il vero volto e il senso di continuità nell'autore, nei suoi molteplici aspetti, che si ricompongono e si ritrovano nei momenti più autentici di verità: soprattutto alla fine della sua opera e vita. Perché voluta da sempre: nella stessa coscienza del suo dualismo di fondo — il "poeta" e il "distruttore" — in quella che noi chiamiamo "parabola"

---

[2] G. PAPINI, *Poesia in prosa*, Firenze, Vallecchi, 1932, 273.

[3] C. DI BIASE, *Giovanni Papini. L'anima intera*, Napoli, ESI, 1999, 516, L. 54.000.

Digitized by Google

dell'essere e dell'esprimersi, e che si riscontra alla radice dell'uomo e dello scrittore, se si vuole dalle "due anime", ma in cerca di unità» (p. 14 s).

Un itinerario alla ricerca dell'anima, dunque, questo di Di Biase. Ora l'anima di Papini è riflessa, nelle sue varie sfaccettature, in tutta la sua opera. «Da qui, la necessità di un riesame monografico complessivo di tutta l'opera di Papini, nella sua singolarità e globalità, in una visione critica radiale ed unitaria insieme» (p. 9). Ciò impegna il nostro studioso a un'analisi capace di cogliere l'ispirazione di fondo, spesso nascosta sotto una stroncatura o un paradosso, oppure sotto la bandiera del Pragmatismo, del Futurismo, del Surrealismo, della Poesia pura, o anche sotto le sembianze dei suoi personaggi più amati: sant'Agostino, Dante, Michelangelo, Carducci, Bloy, de Unamuno. Il Papini pertanto di cui Di Biase va alla ricerca non è «un altro Papini», ma un Papini intimo, più grande della sua opera, più vero di molte sue affermazioni.

Sei diverse angolature

Per rintracciare l'anima di Papini, Di Biase lo osserva da sei diverse angolature. La prima è quella del «pilota cieco». Viene fuori l'immagine di un Papini «guida e svegliatore» della cultura del suo tempo, «un ruolo a cui egli si sente chiamato, come una missione da compiere». Per questo occorre sondare il mistero dell'io e delle cose, e affrontare «la terribile ansia delle ore di ricerca» e di attesa, il «mal di Amleto», il bisogno di scendere negli abissi. In tale operazione lo Scrittore avverte l'«altro», cioè un «altro me», «diverso», il proprio «doppio». Questa compresenza fa sì che il pilota si scopra, nello stesso tempo, cieco e veggente: un io è cieco perché non conosce né sentieri né mète, l'altro io è veggente perché penetra nel «sottosuolo misterioso della coscienza e dell'essere», vede «il mondo comune in modo non comune», e ha la rivelazione di ciò che nella vita quotidiana è «misterioso, grottesco, terribile, attraverso il mistero stesso dell'anima» (p. 72).

Di Biase sottolinea questo aspetto surreale che caratterizza il primo e l'ultimo Papini, e lo colloca accanto a Poe (un suo maestro), a Rimbaud (si ricordi il suo famoso *je est un autre*) e a Borges. Il suo vagabondare di pilota cieco e veggente è descritto in opere quali *Il tragico quotidiano* (1905), *Il crepuscolo dei filosofi* (1906), *Il pilota cieco* (1907), *L'altra metà* (1911), le *Schegge* degli ultimi anni, so-

Digitized by Google

prattutto in *Un uomo finito* (1913), «il libro più significativo di Papini», da lui definito «storia drammatica del mio cervello»: del cervello di un uomo «finito», ma soltanto perché non è riuscito ad essere «infinito», cioè Dio. È stato, questo, il «delirio» di Papini, come di altri poeti «maledetti».

La seconda angolatura da cui Di Biase osserva lo Scrittore è quella del «testimone» «che ha fede nei suoi ideali di uomo e di scrittore, come nella sua parola di fuoco o nell'intimità di chiara poesia» (p. 121). Papini concepisce l'arte «come coinvolgimento e testimonianza», e ciò postula un «tono eccessivo e aggressivo». Esemplari in merito sono *Storia di Cristo* (1921), *La seconda nascita* (1923, pubblicato postumo nel 1958), *Sant'Agostino* (1930), *Dante vivo* (1933), *Lettere agli uomini di Papa Celestino VI* (1946) e i saggi su Carducci e Michelangelo.

Terza angolatura è la «poetica». Di essa Di Biase studia quella forma particolare detta «eloquenza», molto importante nell'opera di Papini. Per operare un rinnovamento culturale e morale — come egli si era prefisso — occorre una «sacra, virile eloquenza», cioè un linguaggio esplicito, aperto, in parole «precise, chiare, sincere e che dicano qualche cosa». Se la letteratura è testimonianza e coinvolgimento, ha bisogno di «una sua forma di stile "a punta", che mira all'interiore della coscienza, per incidere negli animi»; ha bisogno anche della «parola di fuoco» per alimentare l'eloquenza della scrittura, dal timbro alto e virile (p. 198). Analizzando l'eloquenza papiniana, Di Biase mette in risalto il sentimento morale dello Scrittore, «che non volle essere mai un artista puro, astratto dalla realtà» (p. 211). L'arte per l'arte non lo interessava. L'arte è per la vita.

La «saggistica» di Papini — quarta angolatura — è molteplice: dagli interventi su quotidiani e riviste a quella ritrattistica (*24 cervelli*, 1913; *Stroncature*, 1916; *Testimonianze*, 1918; *La Loggia dei busti*, 1955; *Gli operai della vigna*, 1929), teoretica e inventiva (*Il sacco dell'Orco*, 1933; *La corona d'argento*, 1941) e lirico-testimoniale (*Passato remoto*, 1948). Essa mira sempre a cogliere le ragioni dell'anima sia degli autori sia delle creazioni fantastiche, che sono sempre proiezioni di dilemmi interiori. Di Biase passa in rassegna i personaggi rievocati da Papini: ne risulta una galleria ricca di sorprese, di voci e di volti, sbozzati dal vivo.

La quinta angolatura riguarda la «poesia». «Il Papini più vero è lo scrittore della ricerca interiore, intesa come riflessione di sé, che si espande e si comunica attraverso un dono e una conquista

Digitized by Google

di poesia, intesa — al di là di certe forme di polemico impegno civile e culturale — quale espressione di affetti e di intimità, come partecipazione alla realtà e bellezza dell'essere e degli eventi dell'io e del cosmo, ma colto nella meraviglia del quotidiano» (p. 331). Secondo il nostro Critico, l'elemento poetico dell'opera papiniana costituisce l'anima segreta e in fondo la più veritiera della sua stessa scrittura (p. 332). Papini definiva la poesia «la più divina tra l'invenzioni veramente divine dell'uomo»; perché tale, egli la collocava nella linea della «trasformazione o meglio della trasfigurazione dell'anima degli uomini».

La «giustificazione» è l'ultima angolatura da cui Di Biase vede l'opera di Papini. Avendo scelto l'uomo come centro della sua poetica, egli ha sempre avvertito il bisogno di istituire un «rapporto sugli uomini»: rapporto inteso come «viaggio» nella storia e nelle aspirazioni dell'uomo di sempre, con significato anche di «analisi» o «censura» che si collega all'idea di «giudizio», a discolpa o a difesa che sia. *Rapporto sugli uomini* e *Giudizio universale* sono la realizzazione di tale bisogno. In queste due opere (ma anche in *Gog* o nel *Libro nero*) Papini «si sente difensore e confessore dell'uomo, in una forma di medievale, moderna "Universale Giustificazione", in cui ognuno confessa e giustifica le proprie ragioni e scelte di vita e di pensiero. Anche del male, considerato in dimensione metastorica, in una visione di tipo plutarchiano, che non disdegna però figure umili e ignote, della storia stessa. Una tipologia fittissima di personaggi e figure emblematiche nel bene e nel male, sullo sfondo della pena e del dolore dell'uomo di sempre e, in questo senso, con animo anche "corale". In cui ognuno si aspetta l'assoluzione, come giustificazione e diritto, nelle proprie ragioni e scelte di vita: anche del male» (p. 16).

«Ricercatore inquieto e contraddittorio»

L'ampiezza delle sei angolature permette a Di Biase di analizzare l'opera di Papini in tutti i suoi aspetti, con intelligenza critica, senza mai lasciarsi condizionare da elementi estranei all'opera letteraria (cosa tutt'altro che rara quando si tratta di uno scrittore come Papini). La sua simpatia per lo scrittore fiorentino si avverte, anche se velata, lungo tutto il volume; essa però non gli impedisce di formulare giudizi severi, per esempio quando si tratta della *Storia della letteratura italiana*: opera «scarsa di vigore criti-

Digitized by Google

co [...]. Un volume saggistico di pagine icastiche e polemismi, in raffigurazione e individuazione incisive, ma in sostanza privo del senso di svolgimento e continuità di una storia letteraria» (p. 42). Più severo è il giudizio su *Italia mia*: «Del 1939 è *Italia mia*, peggiorato nel 1941 con l'aggiunta di un capitolo ancora più vuoto e retorico, in difesa del fascismo e del totalitarismo che consentirebbe, a suo avviso, "condizioni più favorevoli all'arte [...]". È il cedimento peggiore di Papini, un passo falso» (ivi).

Ciò che a Di Biase (e a noi) particolarmente piace di Papini è la sua inquietudine metafisica e religiosa, che fa di lui un «ricercatore inquieto e contraddittorio che non nasconde, dietro la maschera della perentorietà definitoria e demolitrice, un'insoddisfazione di fondo, cerca di trovare sbocco in svariate avventure intellettuali e letterarie, che accusano sempre un travaglio umano di fondo» (p. 30). In merito, suggestive e acute sono le considerazioni che Di Biase fa sul «blasfemo» *Memorie d'Iddio*: «Vibra in queste pagine meditative [...] una sincera ansia religiosa». In esse Dio «esperimenta il dolore e invita l'uomo a non cercarlo per non restare delusi» (p. 86). Il sentimento religioso è «avvertito e urgente nel Papini di sempre» (p. 37), poiché «un'intima religiosità di fondo era un "carattere permanente" della sua personalità» (p. 19). Lo stesso Papini, in un sintomatico testo delle *Stroncature*, ha affermato: «C'è stata sempre in me la sete del divino, la fame dell'assoluto e di più, costante, insistente, la fede nel primato dello spirito sulla materia, dell'anima sul corpo» (p. 19).

Per queste considerazioni la conversione dello Scrittore, nel 1921, non dev'essere vista «come un diaframma o una discriminante nella vita e nell'arte di Papini», ma come «uno sbocco ed una conquista sincera» (ivi). Preoccupazione dominante di Di Biase è, pertanto, evitare un'interpretazione monca e inadeguata di un Papini prima o dopo la conversione, e considerare l'uomo e la sua opera nella loro interezza.

Un ritorno a Papini?

Sommessamente ma insistentemente, un ritorno a Papini Di Biase se lo augura, ma a un Papini «visto nella globalità e interezza della sua opera». Il suo volume, davvero poderoso e ponderoso, vuol essere un contributo a tale ritorno e un invito a raggiungere il Papini dall'«anima intera», non un Papini visto e classificato in uno

Digitized by Google

dei suoi molteplici aspetti, cioè decurtato e tradito. A volte la perizia filologica diviene ansia di completezza — tutto studiare, tutto annotare, tutto riferire — e ciò conferisce al volume un senso di pesantezza, accentuato talvolta dallo stile «professorale». Una maggiore visione sintetica della materia avrebbe conferito al lavoro snellezza e aiutato il lettore a non stancarsi nella selva papiniana.

Un ritorno a Papini lo auguriamo anche noi. Quando ci capita di leggere taluni autori che vanno di moda, anche osannati, ma senza spina dorsale, sprovvisti di pensiero forte, stilisticamente deboli, non possiamo non pensare a Papini. Sì, è ridondante, enfatico, radicale nelle sue affermazioni, ma è anche scrittore dalla prosa robusta e musicale pur nella sua ruvidezza. Non di rado è anche poeta, capace di cantare, in versi semplici e ricchi di anima, le gioie e le sofferenze della vita, lo stupore per il mistero che ci circonda, la nostalgia delle terre lontane. A distanza di anni, è difficile leggere certe sue pagine senza avvertire brividi di commozione. Ci riferiamo, per esempio, a *Un uomo finito* (forse il suo capolavoro), a *Sant'Agostino* («storia di un'anima»), alla *Preghiera a Cristo* (che conclude la *Storia di Cristo*) e alle *Schegge* (l'ultimo Papini, il più alto). Grande merito di Papini è aver allargato gli orizzonti della letteratura facendoci incontrare scrittori e poeti a noi sconosciuti, proponendoci problematiche vive e mordenti, infondendoci il gusto della ricerca e dell'avventura intellettuale.

Anni addietro, sulla nostra rivista, pubblicavamo un articolo dal titolo «Non dimenticare Papini», nel quale dichiaravamo il nostro amore per lo Scrittore. Tra l'altro scrivevamo: «Lo amo perché ha rifiutato la concezione d'una letteratura banale, diversiva, artificiale; che sfrutta gli istinti animali e sensuali dell'uomo, venale, svuotata d'anima, anemica. La letteratura — ci ha insegnato — oltre che arte, dev'essere pedagogia e profezia, cultura e messaggio. Lo amo perché ha descritto, anzi cantato, le grandi ragioni del vivere: l'ansia dell'assoluto, il fremito della bellezza, il richiamo dell'amore, il bisogno di Dio, l'impazienza della verità»[4].

Per aver ridestato in noi questa mareggiata d'amore, per aver offerto agli studiosi di letteratura un valido aiuto a scoprire Papini nella sua interezza, e per l'invito di un «ritorno a Papini» rivolto a quanti hanno a cuore la dignità della letteratura, dobbiamo essere grati a Carmine Di Biase.

---

[4] F. CASTELLI, «Non dimenticare Papini», in *Civ. Catt.* 1977 III 127 s.

Digitized by Google

«LA BELLEZZA SALVERÀ IL MONDO»
Lettera di Giovanni Paolo II agli artisti

«Sì che vostr'arte a Dio quasi è nepote», cantava Dante nella *Divina Commedia* (*Inf.* XI, 105), in un tempo in cui la *societas christiana* del Medioevo aveva realizzato quasi un perfetto connubio tra arte e fede, tra espressione artistica ed esperienza religiosa. Come la natura creata — secondo la visione biblica e cristiana — è in certo senso «figlia» di Dio creatore, così l'arte umana, che segue la natura e a lei s'ispira, è quasi «nipote di Dio». Secoli dopo, passata sull'Europa cristiana l'ondata «iconoclasta» del protestantesimo, che, con Lutero, aveva «distrutto le sale dorate del mito e al loro posto aveva messo il misero tabernacolo del deserto» (G. Nebel), l'archeologo tedesco e storico dell'arte Johann J. Winckelmann (1717-68) affermava: «Chi ama il bello si dirigerà verso Roma», vista, con nostalgia, come modello classico della bellezza.

E proprio da Roma, in questo tornante di secolo e di millennio, giunge al mondo moderno dell'arte e degli artisti un messaggio sia di chiara stima del loro lavoro sia di forte auspicio per una nuova simbiosi o armonia tra ispirazione artistica ed esperienza di fede, in una parola tra arte e fede cristiana. Intendiamo riferirci alla Lettera che Giovanni Paolo II ha recentemente scritto agli artisti: «*A quanti con appassionata dedizione cercano nuove "epifanie" della bellezza per farne dono al mondo nella creazione artistica*»[1]. Questa è la dedica della Lettera, che pone in esergo la citazione del libro della Genesi, ossia del più antico racconto biblico

[1] *Lettera del Papa Giovanni Paolo II agli artisti*, in *Oss. Rom.-Documenti*, 24 aprile 1999, I-IV; ID. (libretto), Città del Vaticano, Tip. Vaticana, 1999. Le citazioni indicate nel nostro testo, salva diversa specificazione, si riferiscono ai paragrafi del documento, composto di 16 numeri. Il 29 aprile, il quotidiano della Santa Sede riportava una prima recezione della Lettera del Papa, con articoli degli scrittori Manlio Cancogni, Ferruccio Ulivi, Franco Patruno, Antonio Braga e Rodolfo Doni.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 62-71 quaderno 3577 (3 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

della creazione: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (*Gn* 1,31). La Lettera si chiude citando una celebre intuizione di F. Dostoevskij, il quale, nel romanzo *L'idiota*, affermava: «La bellezza salverà il mondo».

La «Lettera agli artisti»

La Lettera reca la data significativa del 4 aprile 1999, Pasqua di Risurrezione. Sulla scia delle lettere già indirizzate da Giovanni Paolo II a determinati gruppi sociali, come le famiglie, le donne, i bambini e i lavoratori, in quest'ultimo scritto egli si rivolge in forma colloquiale agli artisti. Nella voce «artisti» sono inclusi tutti coloro che avvertono in sé una sorta di «scintilla divina», com'è proprio della vocazione artistica di poeti, scrittori, pittori, scultori, architetti, musicisti, attori ecc. (n. 4). Essi sono designati con diversi nomi o immagini: «geniali costruttori di bellezza», «avvinti dallo stupore per il potere arcano» dell'essere, soggetti che avvertono «l'eco del mistero della creazione di Dio», artefici nei quali si rispecchia l'immagine di Dio creatore (n. 1)[2].

La forma dialogale è espressa sin dall'inizio, quando il Papa, accennando anche alla sua personale esperienza di giovane attore e scrittore, afferma: «A voi [...] mi sento legato da esperienze che risalgono molto indietro nel tempo e hanno segnato indelebilmente la mia vita. Con questo scritto intendo mettermi sulla strada di quel fecondo colloquio della Chiesa con gli artisti che in duemila anni di storia non si è mai interrotto, e si prospetta ancora ricco di frutto alle soglie del terzo millennio. In realtà, si tratta di un dialogo non dettato da circostanze storiche o da motivi funzionali, ma radicato nell'essenza stessa sia dell'esperienza religiosa sia della creazione artistica» (n. 1). E più avanti, poco prima di ripercorrere l'intero arco del rapporto tra arte e Vangelo come è stato vissuto ed espresso nei 20 secoli di storia del cristianesimo, Giovanni Paolo II afferma ancora: «Ogni forma autentica d'arte è, a suo modo, una via di accesso alla realtà più profonda dell'uomo e del mondo» e costituisce anche «un approccio molto valido all'orizzonte della fede, in cui la vicenda umana trova la sua interpretazione compiuta» (n. 6).

---

[2] «Questa relazione [tra artefice e Creatore] — si legge ancora all'inizio della Lettera di Giovanni Paolo II (n. 1) — è evocata con particolare evidenza nella lingua polacca, grazie alla vicinanza lessicale fra le parole *stwórca* (creatore) e *twórca* (artefice).

Digitized by Google

Queste espressioni danno già una prima idea globale del tono confidenziale e dell'orizzonte, teologico e culturale, in cui si muove la Lettera di Giovanni Paolo II. La circostanza particolare in cui essa è stata presentata alla stampa ha voluto sottolineare, intenzionalmente, la speciale importanza che la Chiesa cattolica annette al dialogo e alla collaborazione col mondo dell'arte in tutte le sue più nobili espressioni. Infatti nella stessa mattina di venerdì 23 aprile 1999, in successione, ci sono state la conferenza stampa di presentazione della *Lettera del Papa Giovanni Paolo II agli artisti*[3] e l'inaugurazione della mostra *Paolo VI. Una luce per l'arte*[4]. Tale mostra, allestita nel Braccio di Carlo Magno in Vaticano, ha voluto essere sia un omaggio alla memoria di Paolo VI, nel centenario della nascita, e all'amore appassionato da lui mostrato verso l'arte, sia un ringraziamento agli artisti contemporanei che hanno accolto l'appello che egli rivolse loro il 7 maggio 1964, nella Cappella Sistina.

In quell'occasione, Paolo VI, come ha ricordato lo stesso Giovanni Paolo II nel suo discorso d'inaugurazione della mostra, parlava di un'«amicizia turbata» tra la Chiesa e gli artisti e, nello stesso tempo, svolgeva un'importante riflessione sul rapporto arte e fede cristiana, affermando: «Noi dobbiamo lasciare alle vostre voci il canto libero e potente di cui siete capaci»; e quindi aggiungeva col tono appassionato che gli era proprio: «Noi abbiamo bisogno di voi. [...] Il Nostro ministero è quello di predicare e di rendere accessibile e comprensibile, anzi commovente, il mondo dello spirito, dell'invisibile, dell'ineffabile, di Dio. E in questa operazione, che travasa il mondo invisibile in formule accessibili, intelligibili, voi siete maestri. È il vostro mestiere, la vostra missione; e la vostra arte è proprio quella di carpire dal cielo dello spirito i suoi tesori e rivestirli di parola, di colori, di forme, di accessibilità. [...] Voi avete anche questa prerogativa, nell'atto stesso che rendete

---

[3] Il 23 aprile, nella Sala Stampa della Santa Sede si è tenuta la conferenza stampa di presentazione di tale lettera; ad essa hanno partecipato il card. Paul Poupard, presidente del Pontificio Consiglio della Cultura; il prof. Vitalino Tiberia, della Pontificia Accademia di Belle Arti e Lettere dei Virtuosi al Pantheon; il regista Ermanno Olmi; la scrittrice Susanna Tamaro: cfr *Oss. Rom.*, 24 aprile 1999, 4.

[4] MONUMENTI MUSEI E GALLERIE PONTIFICIE - MUSEO DEL DUOMO DI MILANO, *Paolo VI. Una luce per l'arte*, a cura di E. BRIVIO - M. FERRAZZA, Milano - Città del Vaticano, Silvana Editoriale, 1999. Il catalogo presenta e illustra con molta cura le circa 600 opere esposte nella mostra, aperta dal 24 aprile al 12 giugno 1999. Le opere esposte e realizzate in pittura, scultura e grafica, testimoniano «l'impatto emozionale che la personalità di questo Pontefice e la sua figura sensibile e nobile hanno saputo avere con gli artisti» (F. Buranelli).

Digitized by Google

accessibile e comprensibile il mondo dello spirito: di conservare a tale mondo la sua ineffabilità, il senso della sua trascendenza, il suo alone di mistero, questa necessità di raggiungerlo nella facilità e nello sforzo allo stesso tempo. [...] Noi dobbiamo domandare a voi tutte le possibilità che il Signore vi ha donato, e, quindi, nell'ambito della funzionalità e della finalità che affratellano l'arte al culto di Dio, noi dobbiamo lasciare alle vostre voci il canto libero e potente, di cui siete capaci. E voi dovete essere così bravi da interpretare ciò che dovete esprimere, da venire ad attingere da noi il motivo, il tema, e qualche volta più del tema, quel fluido segreto che si chiama l'ispirazione, che si chiama la grazia, che si chiama il carisma dell'arte»[5].

La Chiesa e l'arte

Nella Lettera di Giovanni Paolo II si sente l'eco diretta di quanto affermava Paolo VI su quella duplice complementarità tra arte e fede cristiana, sul reciproco «bisogno» tra la Chiesa e gli artisti («Noi abbiamo bisogno di voi»), tra gli artisti e la Chiesa, che può dare all'artista motivo e tema d'ispirazione. Infatti due appositi paragrafi della *Lettera agli artisti* sono dedicati rispettivamente al fatto che «la Chiesa ha bisogno dell'arte» (n. 12) e che l'arte può aver bisogno della Chiesa (*L'arte ha bisogno della Chiesa?*) (n. 13). Sul primo aspetto o «bisogno», riprendendo quasi alla lettera il pensiero di Paolo VI, si afferma e si sottolinea: «Per trasmettere il messaggio affidatole da Cristo, *la Chiesa ha bisogno dell'arte*. Essa deve, infatti, rendere percepibile e, anzi, per quanto possibile, affascinante il mondo dello spirito, dell'invisibile, di Dio. [La Chiesa] deve dunque trasferire in formule significative ciò che è in se stesso ineffabile. Ora, l'arte ha una capacità tutta sua di cogliere l'uno o l'altro aspetto del messaggio traducendolo in colori, forme, suoni che assecondano l'intuizione di chi guarda o ascolta. E questo senza privare il messaggio stesso del suo valore trascendente e del suo alone di mistero». E di seguito vengono elencati i motivi particolari per cui la Chiesa sente sempre il bisogno della collaborazione degli artisti sul piano letterario e figurativo, musicale e architettonico (cfr n. 12).

Il secondo versante, posto in forma interrogativa: *L'arte ha bisogno della Chiesa?*, al di là di una domanda che potrebbe suonare «provocatoria», trova in verità una risposta altrettanto po-

[5] PAOLO VI, *Discorso agli artisti* (7 maggio 1964), in AAS 56 (1964) 438-444.

Digitized by Google

sitiva secondo la visione cristiana dell'uomo e del mondo. La religione, scrive il Papa, quale «patria dell'anima», è stata sempre fonte d'ispirazione artistica; anche le domande grandi e personali sul senso della vita, della storia e del mondo, alle quali gli artisti, con le loro opere, cercano di dare risposta, nascono nell'ambito religioso. Per questo, non solo «la Chiesa ha fatto sempre appello alle loro [degli artisti] capacità creative per interpretare il messaggio evangelico e la sua concreta applicazione nella vita della comunità cristiana»; ma tale collaborazione è stata fonte di arricchimento anche per gli stessi artisti in riferimento soprattutto alla «comprensione dell'uomo, della sua autentica immagine, della sua verità». Se è vero che tutte le religioni, come quella greca e romana, come anche quelle ancora fiorenti delle antichissime civiltà dell'Oriente hanno dato sempre «suggestioni stimolanti» agli artisti, «resta vero, tuttavia, che il cristianesimo, in virtù del dogma centrale dell'incarnazione del Verbo di Dio, offre all'artista un orizzonte particolarmente ricco di motivi di ispirazione». Il distacco dal Vangelo, «filone inesauribile» di ispirazione, sarebbe un grave impoverimento per la stessa arte (n. 13). Di questi due versanti, in vista di un reciproco arricchimento e di una fruttuosa collaborazione, la Chiesa sente l'urgenza, come afferma Giovanni Paolo II citando Paolo VI, di «*una nuova alleanza con gli artisti*» (n. 10).

La struttura della Lettera

Lo scritto di Giovanni Paolo II, nel quale si avverte il tocco della sensibilità personale del Pontefice verso il mondo dell'arte, è una scrittura colta. Facendo perno sul tema della *bellezza*, sono citati molti autori, antichi e moderni, che ad essa hanno fatto riferimento esplicito: nell'ambito letterario (da Platone a Paul Claudel), teologico (da sant'Agostino a Chenu), artistico (dal Beato Angelico a Marc Chagall), musicale (da Pier Luigi da Palestrina a Bach, Mozart, Verdi). Ovviamente non poteva mancare il ricordo del *Messaggio agli artisti*, fatto dai Padri conciliari nell'atto conclusivo (8 dicembre 1965) del Vaticano II: «Questo mondo nel quale noi viviamo ha bisogno di bellezza, per non cadere nella disperazione. La bellezza come la verità, mette la gioia nel cuore degli uomini ed è un frutto che resiste al logorio del tempo» (cfr n. 11).

A questo punto può essere utile ripercorre l'indice del documento, che, già da solo, dà un'idea dell'andamento, del filo rosso

Digitized by Google

che unifica la Lettera pontificia: l'artista, in quanto tale, è visto anzitutto come immagine di Dio creatore ed è dotato di una speciale vocazione, posta al servizio della bellezza e segnata anch'essa da una dimensione etica. Quindi, dopo aver trattato il punto centrale della riflessione, costituito dall'evento storico salvifico dell'Incarnazione del Verbo, dal quale nasce la possibilità di una vera e propria arte cristiana, e dopo aver rilanciato la necessità di un'alleanza feconda tra Vangelo e arte, Giovanni Paolo II percorre in sintesi l'arco della storia dell'arte nel cristianesimo: dai primordi costituiti dalle espressioni figurative paleocristiane, passando per l'epoca costantiniana e bizantina, attraverso il Medioevo, l'Umanesimo e il Rinascimento, fino all'età moderna. Oltre ai punti ai quali abbiamo già accennato, ossia lo sguardo verso un rinnovato dialogo tra Chiesa e arte, per un reciproco arricchimento, subito dopo l'appello del Pontefice agli artisti moderni per realizzare tale nuova alleanza tra arte e fede, viene dedicato un apposto paragrafo al tema «Spirito creatore e ispirazione» artistica. La conclusione dello scritto dà il senso all'intera lettera: «La "Bellezza" che salva (n. 16)».

Gli Artefici divini e l'artefice umano

Se letta con attenzione, tra le righe della *Lettera agli artisti* si intravedono grandi questioni teoretiche sul rapporto tra estetica ed etica, tra arte e vita, e soprattutto è sottintesa la grande questione metafisica: che cos'è il «bello» (*pulchrum*)? Il bello, di cui si interessano la filosofia e la teologia, è un trascendentale dell'essere in quanto tale come lo sono il «vero» e il «buono»? Oppure esso è da considerarsi un suo predicamentale? Detto in altri termini, qual è la patria originaria del bello? Il mondo o Dio? La creatura o il Creatore? Se «la patria del bello è il mondo», la creatura, il bello viene detto un «predicamentale» dell'essere e quindi non potrebbe essere predicato di Dio in senso originario. «Se invece il bello viene inteso come un trascendentale, allora la sua definizione deve essere formulata a partire da Dio e ciò che in primo luogo appartiene a Dio, la sua rivelazione nella storia e la sua incarnazione, [...] dev'essere considerato come il bello supremo e archetipo del mondo». Questa riflessione, con la quale Hans Urs von Balthasar introduce alla sua opera monumentale sulla bellezza o gloria di Dio quale origina-

Digitized by Google

ria «estetica teologica»[6], ossia la rivelazione primaria di Dio nella cifra della *kabôd* (Antico Testamento) o *doxa* (Nuovo Testamento), è essenziale per comprendere di quale «bellezza» tratti la *Lettera agli artisti* di Giovanni Paolo II. Il «bello», di cui indaga la filosofia e che l'arte cerca d'interpretare ed esprimere, sul piano biblico e teologico corrisponde al «glorioso», alla *Gloria Dei*, ossia alla sua signoria e trascendenza, maestà e grazia. In Dio e per Dio la sua «gloria» o divinità è tutt'uno col suo infinito amore trinitario, rivelato in Gesù Cristo, perfetta «immagine di Dio», «splendore della sua gloria» (*Eb* 1,3; cfr *Gv* 1,14) e sul cui volto di uomo splende la stessa «gloria di Dio» (*2 Cor* 4,4-6). Perciò, con ragione, Karl Barth poteva affermare: «Dio non è Dio perché è bello, ma egli è bello perché è Dio»[7]. Infine, secondo la più antica intuizione della teologia cristiana, formulata già da sant'Ireneo, oggetto e scopo della manifestazione della gloria di Dio attraverso il «capolavoro» della creazione e della redenzione in Gesù Cristo è l'uomo stesso nella sua condizione storica di creatura peccatrice e bisognosa di salvezza: *Gloria Dei vivens homo, et visio Dei vita hominis.*

Su questa visione metafisica dell'essere e su un'analoga comprensione teologica, secondo cui Dio dev'essere contemplato come l'archetipo sovrabbondante di ogni bellezza mondana e umana, si sono mossi i Padri della Chiesa, i grandi teologi cattolici e tutta l'arte cristianamente ispirata. L'arte umana era compresa e attuata a livello esplicito o implicito come uno specchiarsi nell'Oceano della bellezza («gloria») di Dio, un'imitazione dell'arte divina (*ars divina*) profusa da Dio creatore nella creazione del mondo, nella natura intima delle cose. Un'eco di tale visione si riscontra ancora in epoca moderna in un grande artista come Pierre-August Renoir, il quale affermava: «Per essere un artista occorre imparare a conoscere le leggi della natura».

Una simile riflessione filosofico-teologica ci è sembrata necessaria per poter individuare più agevolmente il grande filone teologico ed estetico da cui parte e nel quale si muove la *Lettera agli artisti* di Giovanni Paolo II. A tale tradizione del pensiero cristiano si rifà soprattutto la prospettiva teologica che, dall'inizio alla fine,

---

[6] H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I: *La percezione della forma*, Milano, Jaca Book, 1975, 58.

[7] K. BARTH, citato da H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VII: *Nuovo Patto*, ivi, 1977, 27.

Digitized by Google

attraversa lo scritto del Santo Padre. Infatti egli stesso afferma: «La bellezza è cifra del mistero e richiamo al trascendente» (n. 16). Ora, la Lettera del Papa è redatta su un esplicito riferimento sia al mistero di Dio sia alla sua azione trinitaria, quindi a quell'*ars divina* realizzata nella storia della salvezza dal Padre (creazione del mondo e dell'uomo), dal Figlio (Incarnazione) e dallo Spirito Santo (ispirazione). L'opera dell'artista è come un riflesso, certo umano, limitato e contingente, dell'infinita bellezza propria di Dio e da lui profusa nel mondo e nella storia della salvezza.

Con Dio Padre l'artista è associato all'opera della «creazione», proprio in quanto egli è «immagine di Dio creatore» (n. 1): «Nessuno meglio di voi artisti, geniali costruttori di bellezza — afferma il Papa all'inizio della sua Lettera —, può intuire qualcosa del *pathos* con cui Dio, all'alba della creazione, guardò all'opera delle sue mani. Una vibrazione di quel sentimento si è infinite volte riflessa negli sguardi con cui voi, come gli artisti di ogni tempo, avvinti dallo stupore per il potere arcano dei suoni e delle parole, dei colori e delle forme, avete ammirato l'opera del vostro estro, avvertendovi quasi l'eco di quel mistero della creazione a cui Dio, solo creatore di tutte le cose, ha voluto in qualche modo associarvi» (n. 1). Non dimenticando il grande tema dell'analogia filosofica e teologica, ossia della «infinita distanza tra il Creatore e la creatura», come viene ricordato nello stesso paragrafo iniziale citando il Cusano, si afferma: «L'Artista divino, con amorevole condiscendenza, trasmette una scintilla della sua trascendente sapienza all'artista umano, chiamandolo a condividere la sua potenza creatrice». Per questo la speciale vocazione e missione dell'artista consistono nel realizzare con la sua opera, e quindi comunicare agli altri, l'armonia di «bellezza-bontà», vale a dire quella *kalokagathia* di cui parlavano gli antichi greci: «La potenza del Bene si è rifugiata nella natura del Bello» (Platone) (n. 3).

Questa indivisibilità dei «trascendentali», per dirla nei termini della filosofia tomista, anche sul piano artistico, torna nel rapporto tra il Figlio incarnato e l'artista: «Facendosi uomo, il Figlio di Dio ha introdotto nella storia dell'umanità tutta *la ricchezza evangelica della verità e del bene*, e con essa ha svelato anche *una nuova dimensione della bellezza*: il messaggio evangelico ne è colmo fino all'orlo». Infatti, nel mistero dell'Incarnazione, in forza del quale «Dio si è fatto uomo in Gesù Cristo», il Dio invisibile e inesprimibile dell'Antico Testamento si è fatto visibile (n. 5). In for-

Digitized by Google

za di questa «visibilità di Dio», qual è il Verbo fatto carne (Ireneo), lo stesso «Dio-mistero» può essere rappresentato in immagine, segno, suono o colore dell'esperienza umana; così «la Sacra Scrittura è diventata [...] una sorta di "immenso vocabolario" (P. Claudel) e di "atlante iconografico" (M. Chagall)» (n. 5).

Trattando quindi del rapporto dell'artista umano con l'azione dello Spirito Santo, «il misterioso artista dell'universo», chiamato anche «soffio» (*ruah*) e «spirazione», il Papa si rivolge direttamente agli artisti del terzo millennio ai quali, se invocato, non mancherà di giungere l'effusione dello stesso Spirito, ossia la sua «ispirazione»: «Ogni autentica ispirazione [...] racchiude in sé qualche fremito di quel "soffio" con cui *lo Spirito creatore pervadeva sin dall'inizio l'opera della creazione*», quando, come recita l'inizio della Genesi: «La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo Spirito di Dio [*ruah Elohim*] aleggiava sulle acque» (*Gn* 1,2). Da parte nostra, possiamo aggiungere una bella immagine dello Pseudo-Macario, la quale esprime sinteticamente quanto il Papa afferma in questo contesto finale del rapporto tra lo Spirito Santo e l'«ispirazione» artistica: lo Spirito Santo è «l'iconografo», ossia colui che dipinge nell'uomo l'immagine di Cristo, icona visibile del Padre invisibile. Dal canto suo, l'artista è chiamato a riscoprire il valore dell'essere e dell'uomo, anche quando il suo volto è segnato dalla miseria e dal dolore.

Un rinnovato dialogo tra arte e fede

Con la sua *Lettera agli artisti*, redatta senza ombra di condanne né di critiche ma in spirito di aperta collaborazione, Giovanni Paolo II in certo senso completa il discorso che ha fatto nella recente enciclica *Fides et ratio* (FeR), apparsa nello scorso autunno: aggiunge cioè un importante tassello alla riflessione molto più articolata sul rapporto tra Chiesa e cultura moderna. Nell'enciclica il Papa toccava il *punctum dolens* della modernità riguardante «il dramma della separazione tra fede e ragione» (FeR, nn. 45-48); nello stesso tempo egli ribadiva «il forte interesse che la Chiesa dedica alla filosofia; anzi, il legame intimo che unisce il lavoro teologico alla ricerca scientifica della verità» (n. 63); di qui la necessità di puntare a realizzare, anche nell'epoca moderna, una «interazione tra teologia e filosofia» (FeR, cap. VI) recuperando una filosofia «autenticamente metafisica», in modo da passare dal fenomeno (ciò che appare) al fondamento stesso dell'essere (FeR, n. 83).

Digitized by Google

Nella lunga e ricca tradizione della civiltà occidentale, proprio dalla metafisica, ossia dalla contemplazione dell'essere come uno, vero, buono e bello, sono nate sia la speculazione filosofica sia l'arte sotto il segno dello stupore, della meraviglia, dell'entusiasmo, ossia l'ispirazione mossa dalla «scintilla divina» (*enthousiasmos*) presente nell'uomo. Con la sua *Lettera agli artisti* Giovanni Paolo II mira anzitutto a far superare quel «dramma della nostra epoca», ossia «la rottura (*discidium*) tra Vangelo e cultura» di cui aveva parlato Paolo VI nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (n. 20). Rivolgendosi direttamente agli artisti, «i guardiani della bellezza nel mondo», come li chiamò il Concilio Vaticano II nel Messaggio rivolto loro, il Papa si rifà alla lettera e allo spirito dello stesso Concilio ribadendo che «la Chiesa ha bisogno dell'arte e degli artisti». Col suo «appello finale» (n. 14), il Santo Padre si rivolge agli artisti di tutto il mondo affinché tutti possano «contribuire al riannodarsi di una più proficua cooperazione tra l'arte e la Chiesa. Il mio è un invito a riscoprire la profondità della dimensione spirituale e religiosa che ha caratterizzato in ogni tempo l'arte nelle sue più nobili forme espressive»; agli artisti cristiani egli ricorda che «*l'alleanza stretta da sempre tra Vangelo e arte*, al di là delle esigenze funzionali, implica l'invito a penetrare con intuizione creativa nel *mistero del Dio incarnato* e, al contempo, nel *mistero dell'uomo*».

In quanto ricerca del bello, ci ricorda il Papa, l'arte «è, per sua natura, una sorta di appello al Mistero» (n. 10) e in quanto «cifra del mistero», essa è «richiamo al trascendente» (n. 16), ossia a Dio, Bellezza Suprema, *pulchritudo omnium pulchritudinum* («Bellezza di tutte le bellezze»), come direbbe san Bonaventura. E Dio è tale, il Bello assoluto, «bellezza sopra ogni bellezza» (santa Caterina da Siena), poiché Egli è «*Id quo maius cogitari nequit* - Colui di cui non si può pensare niente di più grande» (sant'Anselmo). Di Dio, il cui mistero nelle epoche di alta tensione spirituale ha suscitato sempre lo stupore, la meraviglia e l'entusiasmo degli artisti, anche l'uomo moderno ha un bisogno vitale, affinché la vita non sia asservita alla tecnica, il mondo non cada nella disperazione, ma l'umanità intera possa trovare sempre vie e mezzi per risorgere e soprattutto per sperimentare, con rinnovato stupore, che «la Bellezza salverà il mondo».

Giovanni Marchesi S.I.

Digitized by Google

ITALIA

LE ELEZIONI DEL PARLAMENTO EUROPEO

Con il trattato di Amsterdam, firmato il 2 ottobre 1997, il quale aggiornava quello di Maastricht del 7 febbraio 1992, tra l'altro sono stati rafforzati i poteri del Parlamento europeo. Infatti esso ha ottenuto: il diritto di un voto di investitura per il presidente e per la Commissione europea; un concreto potere di codecisione per i regolamenti e le direttive («le leggi») europee; il diritto di ratifica di tutti gli accordi internazionali; la partecipazione a un dialogo diretto con la Banca Centrale Europea; i poteri di controllo su tutti gli atti comunitari; inoltre esso ha reso trasparenti e pubbliche tutte le decisioni e gli orientamenti dell'Unione e ha aumentato il rapporto di collaborazione con i Parlamenti nazionali. Come si vede manca ancora il diritto di iniziativa legislativa, che sarebbe indispensabile in una Federazione o in una Confederazione e forse non lo è in una semplice Unione. Il Parlamento infine approva il bilancio comunitario e ne controlla la gestione; i parlamentari hanno il diritto di interrogare il Consiglio e la Commissione.

Attualmente il «potere» europeo è diviso tra la Commissione (è prevista entro il 20 luglio la nomina dei 19 nuovi commissari da parte del neopresidente Romano Prodi), il Consiglio europeo, che è formato dai Primi Ministri dei Paesi dell'Unione e dal presidente della Commissione, e il Consiglio dell'Unione Europea, composto dai ministri dei Governi dell'UE, che si avvicendano a seconda dell'argomento in discussione. Quest'ultimo è l'organo, insieme con il Parlamento, con il compito di adottare le «leggi» dell'Unione, su proposta della Commissione. Accanto ad essi c'è il Parlamento e una serie di altre istituzioni, come la Banca Centrale Europea di recente istituzione, la Corte dei Conti, la Corte di Giustizia europea.

Il Parlamento europeo è formato da 626 deputati dei Paesi membri della UE, eletti ogni cinque anni e si riunisce a Bruxelles e a Strasburgo. Quella per cui si è votato a metà dello scorso giu-

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 72-80 quaderno 3577 (3 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

gno è la quinta assemblea eletta dai cittadini europei a suffragio diretto (la prima fu eletta nel 1979), poiché quando fu istituito il Parlamento europeo nel 1957 i deputati erano eletti dai Parlamenti nazionali.

I risultati elettorali nell'Unione Europea

Nelle elezioni del Parlamento Europeo che si sono svolte in un giorno compreso tra il 10 e il 13 giugno scorsi, a seconda dei Paesi, era la prima volta che si votava con il sistema proporzionale in tutte le nazioni, anche se in ognuna con modalità e suddivisioni circoscrizionali diverse: ciò ha influito sul risultato finale, soprattutto per gli spostamenti che esso ha comportato in Gran Bretagna.

Ecco come risultano suddivisi i 626 seggi in palio (tra parentesi i seggi occupati nella precedente legislatura; si tenga presente che i risultati non sono ancora definitivi: è possibile ancora qualche leggero spostamento): PPE (Gruppo del Partito Popolare Europeo) 224 seggi, a cui si possono aggiungere con ogni probabilità 6 gollisti francesi: 230 (ne avevano 201); PSE (Gruppo del Partito del Socialismo Europeo) 180 (214); ELDR (Gruppo del Partito Europeo dei Liberali, Democratici e Riformatori) 43 (42); V (Gruppo Verde) 37 (27); GUE/NGL (Gruppo Confederale della Sinistra Unitaria Europea: a questo gruppo appartengono i deputati di Rifondazione Comunista) 35 (34); UPE (Gruppo Unione per l'Europa) 11 (34); ARE (Gruppo dell'Alleanza Radicale Europea) 14 (21); I-EDN (Gruppo dei deputati indipendenti per l'Europa delle nazioni) 21 (15); Non Iscritti (a questo gruppo appartengono i deputati di AN, Lega Nord e MSI)18 (38); Altri 37 (-). La percentuale media dei votanti in tutta Europa è stata del 49,0% degli oltre 300 milioni di europei potenziali elettori. Qui di seguito esaminiamo i risultati nei singoli Paesi.

Austria. All'Austria, la cui popolazione nel 1997 era stimata intorno agli 8.087.000, sono attribuiti 21 seggi, che oggi risultano così divisi: SPÖ (socialdemocratici) 31,7% (avevano il 29,2%) con 7 seggi (ne avevano 6); ÖVP (popolari) 30,6% (29,6%) con 7 seggi (7); FPÖ (destra) 23,5% (27,5%) con 5 seggi (6); *Grüne* (Verdi) 9,2% (6,8%) con 2 seggi (1). Altri avevano 1 seggio. La percentuale dei votanti è stata del 49,4%, quindi leggermente superiore alla media europea (49,0%). Successo perciò per il cancelliere socialdemocratico Viktor Klima.

Digitized by Google

Belgio. La popolazione belga nel 1997 era all'incirca di 10.189.000 cittadini; perciò i deputati europei belgi sono 25, così suddivisi nel nuovo Parlamento: CVP-PSC (cristiano sociali) 18,9% (avevano il 24,0%) con 4 seggi (ne avevano 6); PS-SP (socialisti) 18,6% (22,3%) con 5 seggi (6); VLD-PRL (liberali) 23,5% (20,5%) con 6 seggi (6); AGALEV (Verdi) 7,4% (6,6%) con 2 seggi (1); Altri 31,6% (26,6%) con 8 seggi (6). La media dei votanti è stata del 49,4%. Il primo ministro Jean-Luc Dehaene, cristiano sociale, travolto dalla scandalo della diossina, pur essendo il tessitore del nuovo assetto federale del Belgio, è stato costretto a dimettersi per il vistoso calo del suo partito.

Danimarca. I deputati europei della Danimarca sono 16, in proporzione alla popolazione danese di 5.275.000 (stima 1997) di cittadini. Gli eletti sono così suddivisi: *Venestre* (liberaldemocratici) 23,3% (19%) con 5 seggi (ne avevano 4); Conservatori 8,6% (17,7%) con 1 seggio (3); Socialdemocratici 16,5% (15,8%) con 3 seggi (3); *Jiuni. B* (Movimento 2 Giugno [anti UE] 16,1% (15,2%) con 3 seggi (2); Altri 35,5% (32,3%) con 4 seggi (4). La percentuale dei votanti è stata del 50,4%. La situazione è rimasta stabile, con i socialdemocratici al Governo che hanno conservato i loro tre seggi.

Finlandia. La popolazione finlandese è di circa 5.145.000 persone (stima 1997), rappresentate al Parlamento europeo da 16 deputati, che oggi risultano così divisi: KESK (centro) 21,3% (24,4%) con 4 seggi (4); SDP (socialdemocratici) 17,8% (21,5%) con 3 seggi (4); KOK (conservatori) 25,3% (20,2%) con 4 seggi (4); VAS (sinistra) 9,1% (10,5%) con 1 seggio (2); VIHR (Verdi) 13,4% (7,6%) con 2 seggi (1); Altri 13,1% (15,8%) con 2 seggi (1). La percentuale dei votanti è stata del 30,1%, molto al di sotto della media europea. Buono il risultato dei Verdi (da 1 a 2 seggi), mentre socialdemocratici e sinistra hanno perso un seggio ciascuno.

Francia. La nazione transalpina, come l'Italia e la Gran Bretagna, è rappresentata al Parlamento europeo da 87 deputati, in rappresentanza di circa 58.616.000 francesi (stima 1997). I partiti sono così rappresentati: PS (socialisti) 22,0% (14,5%) con 22 seggi (15); RPR-DL (gollisti) 12,8% (25,6%) con 12 seggi (28); UDF (liberali) 9,3% (non erano presenti nel 1994) con 9 seggi; RPFIE (gollisti dissidenti) 13% (12,3%) con 13 seggi (13); Verdi 9,7% (non erano presenti nel 1994) con 9 seggi; FN (neofascisti) 5,7% (10,5%) con 5 seggi (11); PCF (comunisti) 6,8% (6,9%) con

Digitized by Google

6 seggi (7); Altri 20,7% (30,2%) con 11 seggi (13). La percentuale dei votanti è stata molto bassa, il 47,0%. Il Partito socialista del primo ministro Jospin ha vinto ampiamente, anche se con una percentuale leggermente inferiore alle attese.

Germania. Sono 99 i deputati europei tedeschi, in rappresentanza di circa 82.012.000 cittadini. I partiti tedeschi sono presenti nel Parlamento europeo nel modo seguente: CDU-CSU (cristiano democratici e cristiano sociali) 48,7% (38,8%) con 53 seggi (47); SPD (socialdemocratici) 30,7% (32,2%) con 33 seggi (40); Verdi 6,4% (10,1%) con 7 seggi (12); PDS (ex comunisti) 5,8% (non erano presenti nel 1994) con 6 seggi; Altri 8,4% (18,9%). La percentuale dei votanti è stata del 45,2%. L'ex cancelliere H. Kohl, cristiano democratico, è stato il trionfatore di queste elezioni in Germania, che hanno visto la sconfitta dell'attuale cancelliere socialdemocratico G. Schroeder; bisogna comunque anche tener conto della bassa percentuale di votanti.

Gran Bretagna. Gli 87 deputati europei inglesi rappresentano i circa 58.919.000 abitanti del Regno Unito. I partiti sono così rappresentati: LAB (laburisti) 28% (42,7%) con 29 seggi (62); Conservatori 35,8% (26,8%) con 36 seggi (18); LD (liberali socialdemocratici) 12,7% (16,1%) con 10 seggi (2); Altri 23,5% (14,4%) con 12 seggi (5). La percentuale dei votanti è stata del 24,0%, la più bassa dell'Unione. Sui risultati ha pesato indubbiamente il sistema proporzionale, che veniva usato per la prima volta nel Paese; ciò nonostante durissima è la sconfitta del *premier* laburista Tony Blair, che non è riuscito a scalfire la volontà dei britannici di non recarsi alle urne; di un tale disinteresse egli dovrà tener conto e forse si allontana il giorno dell'entrata della sterlina inglese nell'euro, la moneta comune europea.

Grecia. La popolazione greca, stimata (1997) in circa 10.541.000 cittadini, è rappresentata al Parlamento europeo da 25 deputati, così suddivisi dopo le ultime elezioni: *Pasok* (socialisti) 32,8% (37,6%) con 9 seggi (10); ND (Nuova Democrazia) 36% (32,7%) con 9 seggi (9); KKE (comunisti) 8,7% (6,3%) con 3 seggi (2); Altri 22,5% (23,4%) con 4 seggi (4). La percentuale dei votanti è stata del 70,2%. Il partito conservatore ND, dopo nove anni, è nuovamente il primo partito del Paese, con tre punti percentuali sui socialisti del *Pasok*.

Irlanda. I deputati irlandesi al Parlamento europeo sono 15, in rappresentanza di circa 3.644.000 cittadini. I risultati delle elezio-

Digitized by Google

ni nell'isola atlantica sono stati i seguenti: FF (*Fianna Fail*) 38,7% (35%) con 6 seggi (7); FG (*Fine Gael*) 24,6% (24,3%) con 4 seggi (4); Laburisti 8,8% (11%) con 1 seggio (1); GP (*Green Party*) 6,7% (7,9%) con 2 seggi (2); Altri 21,2% (21,8%) con 2 seggi (1). La percentuale dei votanti è stata del 50,5%. Il partito di centro-destra al potere *Fianna Fail* ha perso un seggio, ma la situazione rimane stabile.

Lussemburgo. Soltanto 420.000 (stima 1997) sono gli abitanti del Granducato, rappresentati al Parlamento europeo da 6 deputati, così divisi: CSV (cristiano sociali) 31,9% (31,5%) con 2 seggi (2); LSAP (socialisti) 23,2% (24,8%) con 2 seggi (2); DP (liberali) 20,8% (18,8%) con 1 seggio (1); *D. Gréng* (Verdi) 10,7% (10,9%) con 1 seggio (1). La percentuale dei votanti è stata dell'85,8%. In Lussemburgo si votava anche per le elezioni politiche nazionali, che hanno visto un calo dei socialisti all'interno della coalizione di centro-sinistra al Governo.

Paesi Bassi. I circa 15.567.000 olandesi sono rappresentati da 31 deputati al Parlamento europeo, i quali sono così suddivisi: CDA (democristiani) 26,9% (30,8%) con 9 seggi (10); PvdA (laburisti) 20,16% (22,9%) con 6 seggi (8); VVD (liberali) 19,7% (17,9%) con 6 seggi (6); *Groen Links* (Verdi) 11,9% (3,7%) con 4 seggi (1); RPF-SGP-GVP (destra protestante) 8,7% (7,8%) con 3 seggi (2); D 66 5,8% (11,7%) con 2 seggi (4); SP (socialisti) 5,0% (non erano presenti nel 1994) con 1 seggio; Altri 1,9% (5,2%). La percentuale dei votanti è stata del 29,9%, la seconda più bassa dell'Unione, dopo quella della Gran Bretagna. I democristiani rimangono il maggior partito di opposizione, pur perdendo un seggio. Una bella affermazione è quella dei Verdi, passati da 1 a 4 seggi.

Portogallo. Il Paese lusitano ha circa 9.943.000 abitanti (stima 1997), rappresentati da 25 (erano 24 nel 1994) deputati europei, così suddivisi: PS (socialisti) 43,1% (34,9%) con 12 seggi (10); PPD/PSD (socialdemocratici) 31,1% (34,4%) con 9 seggi (8); CDS/PP (popolari) 8,2% (12,5%) con 2 seggi (3); CDU: PCP-PEV (comunisti e verdi) 10,32% (11,2%) con 2 seggi (3); Altri 7,3% (7%). La percentuale dei votanti, molto bassa, è stata del 40,4%. Vincitori risultano i socialisti, che avevano scelto come capolista l'anziano Mario Soares, tre volte primo ministro e tre volte capo dello Stato.

Spagna. I 64 deputati europei spagnoli rappresentano i circa 39.323.000 (stima 1997) cittadini iberici. Questa è la suddivisione

Digitized by Google

in partiti: PP (popolari di centro-destra) 39,8% (40,6%) con 27 seggi (28); PSOE/PR (socialisti) 35,3% (31,1%) con 24 seggi (22); IU (sinistra unita) 5,8% (13,6%) con 4 seggi (9); CIU: UDC-CD (democratici) 4,4% (4,7%) con 3 seggi (3); CE (coalizione europea) 3,2% (2,8%) con 2 seggi (2); Altri 11,5% (7,2%) con 4 seggi. La percentuale dei votanti è stata del 64,4%. Buon recupero del partito socialista e lieve flessione del partito popolare del primo ministro José María Aznar che, comunque, rimane il partito di maggioranza relativa. Netto è stato infine il calo dei comunisti della sinistra unita.

Svezia. La popolazione svedese ammonta a circa 8.845.000 abitanti (stima 1997), i quali sono rappresentati al Parlamento europeo da 22 deputati, così suddivisi: SAP (socialdemocratici) 26,1% (28,1%) con 6 seggi (7); M (conservatori) 20,6% (23,2%) con 5 seggi (5); MP (verdi) 9,4% (17,2%) con 2 seggi (4); V (sinistra) 15,8% (12,9%) con 3 seggi (3); C (partito di centro) 6% (7,2%) con 1 seggio (2); FP (liberali) 13,8% (4,8%) con 3 seggi (1); KD (cristiano democratici) 7,7% (non erano presenti nel 1994) con 2 seggi; Altri 0,6% (6,6%). La percentuale dei votanti è stata del 38,3%.

I risultati in Italia

Alla fine di una campagna elettorale nella quale i temi europei sono stati i grandi assenti, il 13 giugno, insieme a una tornata di elezioni amministrative (di cui riferiremo nel prossimo quaderno, dopo che si sarà svolto il secondo turno in alcuni Comuni e Province) anche in Italia si sono svolte le elezioni per il Parlamento europeo, ove i 57.533.000 suoi cittadini (stima 1997) sono rappresentanti da 87 deputati. Gli elettori chiamati alle urne erano 48.277.192, a cui vanno aggiunti 1.057.000 di residenti all'estero. La percentuale di votanti è stata del 70,8% rispetto al 74,6% del 1994 (alle politiche del 1996 fu del 82,9%). L'Italia, come in passato, era suddivisa in cinque circoscrizioni elettorali, delle quali elenchiamo qui di seguito i risultati.

Circoscrizione nord occidentale: Democratici di Sinistra 14,0% (3 seggi); PPI 2,5% (1); Rinnovamento Italiano-Dini 0,7% (-); Verdi 1,8% (1); PRI-LIB 0,4% (-); SDI (socialisti democratici italiani) 1,3% (-); Comunisti Italiani 2,2% (1); I Democratici 7,2% (2); UV 0,5% (-); U.D.EUR 0,4% (-); CDU 2,2% (1);

Rif. Comunista 4,3% (1); Lega Nord 10,5% (3); MOV. SOC. Tricolore 1,2% (-); Part. Pensionati 1,1,% (-);

Digitized by Google

Forza Italia 29,5% (7); AN-Patto Segni 6,7% (2); CCD 1,2% (-); Lista E. Bonino 12,0% (3); Altri 0,3%.

Circoscrizione nord orientale: Democratici di Sinistra 19,8% (4); PPI 3,0% (-); Rinnovamento Italiano-Dini 0,5% (-); Verdi 2,1% (1); PRI-LIB 0,5% (-); SDI 1,2% (-); Comunisti Italiani 1,5% (-); I Democratici 8,1% (2); SVP 2,4% (-); U.D.EUR 0,3% (-); CDU 2,5% (-);

Rif. Comunista 3,7% (1); Lega Nord 6,9% (1); MOV. SOC. Tricolore 1,2% (-);

Forza Italia 23,1% (4); AN-Patto Segni 8,3% (1); CCD 1,5% (-); Lista E. Bonino 10,3% (2); Altri 3,1%.

Circoscrizione centrale: Democratici di Sinistra 24,5% (4); PPI 3,8% (1); Rinnovamento Italiano-Dini 0,9% (-); Verdi 1,6% (-); PRI-LIB 0,8% (1); SDI 2,2% (1); Comunisti Italiani 2,8% (1); I Democratici 6,2% (1); U.D.EUR 0,6% (-); CDU 1,6% (-);

Rif. Comunista 5,9% (1); Lega Nord 0,4% (-); MOV. SOC. Tricolore 2,0% (-);

Forza Italia 20,2% (4); AN-Patto Segni 15,5% (3); CCD 2,6% (-); Lista E. Bonino 7,5% (1); Altri 0,9%.

Circoscrizione meridionale: Democratici di Sinistra 14,8% (3); PPI 6,8% (1); Rinnovamento Italiano-Dini 2,1% (1); Verdi 1,7% (-); PRI-LIB 0,6% (-); SDI 4,2% (1); Comunisti Italiani 1,8% (-); I Democratici 9,2% (2); U.D.EUR 3,4% (1); CDU 2,6% (1);

Rif. Comunista 3,9% (1); Lega Nord 0,2% (-); MOV. SOC. Tricolore 2,0% (1);

Forza Italia 25,0% (5); AN-Patto Segni 11,2% (2); CCD 4,3% (1); Lista E. Bonino 4,7% (1); Altri 1,5%.

Circoscrizione insulare: Democratici di Sinistra 12,9 (1) PPI 7,0% (1); Rinnovamento Italiano-Dini 2,4% (-); Verdi 1,1% (-); PRI-LIB 0,5% (-); SDI 1,9% (-); Comunisti Italiani 1,4% (-); I Democratici 8,2% (-); U.D.EUR 5,8% (-); CDU 1,6% (-);

Rif. Comunista 2,9% (-); Lega Nord 0,1% (-); MOV. SOC. Tricolore 1,6% (-);

Forza Italia 27,5% (2); AN-Patto Segni 12,1% (1); CCD 5,2% (1); Lista E. Bonino 5,0% (-); Altri 2,8%.

Riepilogo nazionale (i dati comprendono i voti degli italiani all'estero): Democratici di Sinistra 17,4% (nel 1994 avevano il 19,1% [alle politiche del 1996 il 21,1%]) con 15 seggi (ne avevano 16); PPI 4,3% (10% [6,8%] con 4 seggi (8); Rinnovamento Italiano-Dini 1,1% (non era presente nel 1994 [alle politiche del

Digitized by Google

1996 ebbe il 4,3%] con 1 seggio; Verdi 1,8% (3,2% [2,5%] con 2 seggi (3); PRI-LIB 0,5% (0,9%) con 1 seggio (1); SDI 2,1% (non erano presenti nel 1994 e nel 1996) con 2 seggi; Comunisti Italiani 2,0% (non erano presenti nel 1994 e nel 1996) con 2 seggi; I Democratici 7,7% (non erano presenti nel 1994 e nel 1996) con 7 seggi; U.D.EUR 1,6% (non era presente nelle elezioni del 1994 e del 1996) con 1 seggio; CDU 2,1% (nel 1994 non era presente; nel 1996 insieme al CCD 5,8%) con 2 seggi;

Rif. Comunista 4,3% (6,1% [8,6%]) con 4 seggi (5); Lega Nord 4,5% (6,6% [10,1%]) con 4 seggi (6); MOV. SOC. Tricolore 1,6% (non era presente nelle elezioni del 1994 e del 1996) con 1 seggio; Partito Pensionati 0,7% (non era presente nelle elezioni del 1994 e del 1996) con 1 seggio;

Forza Italia 25,2% (30,6% [20,6%]) con 22 seggi (27); AN-Patto Segni 10,3% (nel 1994 AN 12,5% - Patto Segni 3,3%; nel 1996 AN 15,7%) con 9 seggi (16); CCD 2,6% (nel 1994 non era presente; nel 1996 insieme al CDU 5,8%) con 2 seggi; Lista E. Bonino 8,5% (nel 1994 Lista Pannella 2,1% con 2 seggi; nel 1996 Lista Pannella-Sgarbi 1,9%) con 7 seggi; Altri 1,7%.

Conclusione

Il grande cambiamento avvenuto nel Parlamento europeo è quello della maggioranza, passata dai socialisti (hanno 180 seggi contro i precedenti 214) ai popolari (hanno 230 [224+6] seggi contro i precedenti 201). È vero che un buon pacchetto di seggi proviene dal ricorso al sistema proporzionale in Gran Bretagna che ha scombussolato la situazione, a cui si è aggiunta la sconfitta del partito di Tony Blair, ma determinanti risultano la vittoria di H. Kohl in Germania e del partito di Silvio Berlusconi in Italia. Nel rilevare questo dato, bisogna subito aggiungere che la natura del Partito Popolare Europeo è profondamente cambiata; esso, di fatto, si è trasformato in un moderno partito conservatore, secondo il modello condotto avanti da Aznar in Spagna e da Kohl in Germania. Infatti nel gruppo parlamentare sono entrati o stanno entrando i conservatori britannici, l'UDF di Giscard d'Estaing, il *Partido Popular* spagnolo ed è prevedibile che prossimamente entri Forza Italia, i cui deputati per ora sono iscritti a titolo personale. Insomma il Partito Popolare Europeo, pur conservando nel suo statuto il richiamo alla «visione cristiana dell'uomo» e al-

Digitized by Google

la «concezione democratico-cristiana, potrebbe avviarsi a diventare una semplice forza conservatrice, con un indebolimento dell'ispirazione cristiana, alternativa alla socialdemocrazia europea, anche perché il cosiddetto «Gruppo di Atene», di cui fanno parte i popolari italiani e che si richiama pienamente alla tradizione dei cattolici democratici, risulta sempre più in minoranza all'interno del PPE. D'altra parte, anche i socialdemocratici si allontanano ogni giorno di più dalla loro ispirazione originaria e — nonostante le nuove etichette tipo *New Labour* o Nuovo Centro tedesco di Schroeder —, quando sono al Governo, seguono politiche abbastanza classiche e liberiste in economia.

Tutto ciò evidentemente non potrà non avere, prima o poi, ripercussioni anche in Italia, dove, tra l'altro, dopo le elezioni ben quattro segretari di partito hanno presentato le dimissioni (ma dubitiamo che tutti le mantengano sino in fondo): Fini (AN); Manconi (Verdi); Marini (PPI) e Bossi (Lega Nord). Soprattutto il PPI, il maggiore partito d'ispirazione cristiana, è chiamato a un profondo riesame e rilancio della sua iniziativa politica. Ma anche i Democratici di Sinistra non hanno ancora risolto i problemi di rilancio della loro linea politica, anche per le oscillazioni del loro segretario Veltroni, il quale ritiene «da medioevo» le posizioni dei cattolici sulla fecondazione eterologa. Ma sulla situazione italiana ritorneremo dopo il secondo turno delle amministrative.

Infine per quanto riguarda la maggioranza nel Parlamento europeo va segnalata l'iscrizione di sei (su sette) deputati de I Democratici (i cui *leader* a livello italiano sono: Prodi, Rutelli, Cacciari, E. Bianco) al gruppo dei Liberali, Democratici e Riformatori; questo gruppo raggiunge così i 49 deputati e, accettando i deputati italiani, si è impegnato ad appoggiare i provvedimenti che presenterà il presidente della Commissione. Di fronte al gruppo popolare con 230 seggi c'è ora, quindi, quello dei socialisti (180) insieme ai Liberali e Democratici e Riformatori (49) con un totale di 229 deputati, con possibili maggioranze trasversali a seconda dei provvedimenti. Una prima battaglia sarà la prossima elezione del presidente del Parlamento, a cui i socialisti candidano il portoghese Mario Soares.

Michele Simone S.I.

Digitized by Google

ESTERO

CAMBIO DI GOVERNO IN ISRAELE
I laburisti ritornano al potere

Con un anno di anticipo rispetto alla normale scadenza si sono svolte il 17 maggio 1999 le elezioni per il rinnovo del Primo Ministro e del Parlamento (*Knesset*) in Israele. In questa cronaca esponiamo i fatti essenziali per la comprensione dei motivi dello scioglimento anticipato del Parlamento e dell'esito delle elezioni, che hanno riportato al potere il Partito Laburista.

Le strutture istituzionali dello Stato di Israele non sono codificate in una Costituzione, ma si fondano su alcune leggi alle quali è stato attribuito un valore costituzionale. Israele è una Repubblica parlamentare, con un Parlamento composto da 120 membri eletti direttamente dal popolo attraverso un sistema proporzionale; esso non solo esercita il potere legislativo, ma elegge anche il presidente della Repubblica con un mandato di cinque anni, rinnovabile una sola volta. Il capo del Governo, fino alle elezioni precedenti a quelle del 1996, veniva nominato dal presidente della Repubblica sulla base dei rapporti di forza dei vari partiti rappresentati nella *Knesset* e doveva ottenere la fiducia in Parlamento. Ma, dal 1996, una legge elettorale ha sancito che il Primo Ministro sia eletto direttamente dal popolo. Il mandato parlamentare e quello del capo del Governo durano quattro anni. Il Governo deve, comunque, godere della fiducia del Parlamento e quando essa viene meno il Primo Ministro deve formarne uno nuovo entro 60 giorni, altrimenti il Parlamento viene sciolto e si indicono nuove elezioni per rinnovarlo e per eleggere il nuovo Primo Ministro.

Le elezioni del 29 maggio 1996 (le prime dopo l'entrata in vigore della nuova legge elettorale) diedero la vittoria, come capo del Governo, a Benjamin Netanyahu, *leader* del partito di destra *Likud*, la cui lista per le elezioni della *Knesset* ottenne meno seggi (32) di quella del Partito Laburista (34). Per formare un Governo che disponesse della maggioranza in Parlamento, Netanya-

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 81-89 quaderno 3577 (3 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

hu dovette dar vita a una coalizione del *Likud* con altre formazioni di destra e di centro che raggiunse 62 deputati, uno in più della maggioranza assoluta richiesta.

Per rendersi conto della qualità del programma della coalizione di Governo posta in essere da Netanyahu è importante mettere in luce l'ispirazione politica e culturale dei partiti che la componevano: il *Likud*, formazione di destra moderata; il *National Religious Party,* di ispirazione fondamentalista religiosa; lo *Shas*, fondamentalista religioso ortodosso; il *Third Way*, partito di centro. La parte più delicata del programma riguardava il processo di pacificazione con i palestinesi. Si ribadiva l'intenzione condivisa di continuare le trattative alle seguenti condizioni: la sicurezza di Israele in primo luogo; il rifiuto di consentire ai palestinesi la fondazione di uno Stato sovrano indipendente; il rifiuto di rinunciare agli insediamenti ebraici nei territori palestinesi in Gaza e Cisgiordania; la riconferma di Gerusalemme capitale indivisibile dello Stato di Israele.

Il travagliato sviluppo del processo di pace durante il triennio del Governo di Netanyahu è stato già esposto (cfr *Civ. Catt.* 1998 IV 644-651). In questa cronaca daremo conto degli altri dati e fatti che hanno caratterizzato la vita israeliana e che, direttamente o indirettamente, hanno influito sullo scioglimento anticipato della *Knesset* e sull'esito delle elezioni.

La situazione durante il Governo Netanyahu

Il contrastato rallentamento del processo di pace ha contribuito al peggioramento della situazione economica e finanziaria israeliana. A partire dal 1996, la crescita del PIL (Prodotto Interno Lordo) subì un brusco calo, passando dal 7% del 1995 a meno del 4% nel 1996 e a una previsione di solo il 2% nel 1997. Il Governo di Netanyahu decise di porvi rimedio ricorrendo all'ormai diffuso strumento delle privatizzazioni e alla riduzione delle spese di bilancio. Ma un programma di privatizzazione di imprese statali richiedeva tempi lunghi e non poteva essere improvvisato. E la riduzione delle spese di bilancio incontrò una forte opposizione in Parlamento e nel Paese. L'inflazione venne tenuta sotto controllo, ma a un livello piuttosto elevato (10%), aumentando i tassi di interesse e provocando, in tal modo, due conseguenze: mantenere artificialmente alto il valore della moneta nazionale (lo *sheqel*) rispetto al dollaro, determinando, però, una drammatica riduzione

Digitized by Google

delle esportazioni (dall'8,5% del 1995 al 4% nel 1996). Nel 1998 l'aumento del PIL, come era stato previsto, scese dal 4% al 2,1%. La disoccupazione, a sua volta, aumentò dal 6,7% all'8%. In compenso, l'inflazione scese dal 10% all'8%, e l'alto tasso di interesse attivato per mantenere artificialmente alto il valore dello *sheqel* nei confronti del dollaro insieme all'avvio delle privatizzazioni attirarono molti capitali stranieri, portando le riserve valutarie di Israele a un abnorme livello di 19 miliardi di dollari USA.

Ad aggravare i problemi sociali connessi con quelli del lavoro e della produzione contribuì l'entrata in Israele di masse di lavoratori stranieri per occupare i posti di lavoro dei palestinesi, resisi liberi a seguito della decisione del Governo israeliano, ancora presieduto dal laburista Peres, di chiudere le frontiere con la striscia di Gaza e con la Cisgiordania, impedendo l'ingresso in territorio israeliano alle migliaia di lavoratori palestinesi frontalieri. La decisione era stata presa come ritorsione agli attacchi terroristici lanciati dalle formazioni fondamentaliste, come quella di *Hamas*. Alla fine del 1996 si stimava che si trovasse sul territorio israeliano una massa tra i 200-250 mila lavoratori stranieri, la metà dei quali erano illegali; e gli sforzi del Governo per espellerli risultarono vani.

Il difficile percorso scelto dal Governo di Netanyahu per l'applicazione degli accordi di pace provocò turbamenti nei rapporti di Israele non soltanto con i Paesi arabi ostili della regione, ma anche con la Giordania e l'Egitto, amici di Israele e attivamente impegnati nel processo di pace. Ciò nonostante, è doveroso porre in evidenza il contributo dato dal re Hussein di Giordania alla stipulazione degli accordi di Wye Plantation, nell'ottobre 1998 (cfr *Civ. Catt.* 1988 IV 650). Trovandosi negli Stati Uniti in condizioni di salute molto precarie (morì infatti pochi mesi dopo, il 7 febbraio 1999), lasciò la clinica e si recò a Wye Plantation, nel Maryland, per affiancare il presidente Clinton nella faticosa opera di mediazione tra Netanyhau e Arafat, che ebbe successo.

Il Governo di Netanyahu dovette anche affrontare una turbolenza che vide come teatro la regione meridionale del Libano, tenuta sotto controllo da Israele. Nel 1997 scontri tra le truppe israeliane e i reparti di guerriglieri *Hezbollah* provocarono molte vittime. Nel febbraio di quell'anno, nell'abbattimento di un elicottero persero la vita 73 soldati israeliani. E nel successivo mese di settembre, in un fallito attacco navale contro la città portuale di Sidone, ne morirono altri dodici. Le ripercussioni tra le forze

Digitized by Google

politiche e la popolazione israeliana furono molto vivaci, e l'ex sottosegretario agli Esteri, Yossi Beilin, si pose a capo di un movimento popolare per chiedere il ritiro unilaterale delle truppe israeliane da quell'area di territorio libanese che gli israeliani chiamano «zona di sicurezza». Ma il generale libanese Antoine Lahad, capo dell'Armata Sud-libanese (*South Lebanese Army* [SLA]), appoggiata da Tel Aviv, minacciò di unire le sue truppe con quelle dei guerriglieri di *Hezbollah* se i soldati israeliani si fossero ritirati. Il Governo di Netanyahu dichiarò che il ritiro delle truppe avrebbe esposto a grave rischio le città e i villaggi israeliani e che un ritiro sarebbe potuto avvenire solamente nel contesto di un più ampio accordo di pace con la Siria, la sola potenza in grado di tenere sotto controllo i guerriglieri *Hezbollah*. Ma i negoziati con la Siria, che il precedente Governo, presieduto dal laburista Shimon Peres, aveva iniziato, erano bloccati da Netanyahu sotto la pressione dei suoi alleati di estrema destra.

Nel 1997 il Governo di Netanyahu rischiò di entrare in crisi a motivo di una disputa di natura religiosa, riguardante le conversioni al giudaismo. Secondo la prassi comune, chi si converte al giudaismo dovrebbe entrare nella setta ortodossa, che è una delle correnti in cui si articola la religione ebraica (conservatori, riformisti e ortodossi). I partiti politici della coalizione di Governo che si ispirano alla corrente ortodossa pretesero che Netanyahu proponesse una legge al Parlamento per rendere giuridicamente obbligatoria la prassi in vigore e, in caso di rifiuto, minacciavano di uscire dal Governo. Ma i partiti laici della coalizione governativa minacciarono la crisi di Governo se Netanyahu lo avesse fatto. Gli ebrei americani che, in gran parte, appartengono o alla setta conservatrice o a quella riformista, minacciarono uno scisma se il Parlamento israeliano avesse approvata la legge voluta dagli ortodossi e in più avrebbero ridotto la raccolta di fondi destinati a Israele. Netanyahu istituì una Commissione per dirimere la controversia, ma le proposte da essa elaborate furono respinte dagli ortodossi. A questo punto, tutte le parti in causa decisero all'unanimità di rinviare la soluzione a tempi migliori.

Verso le elezioni anticipate

La qualità e la quantità dei problemi con i quali il Governo di Netanyahu doveva confrontarsi erano tali da richiedere un forte

Digitized by Google

e compatto sostegno parlamentare. Ma la coalizione era numericamente ridottissima (un solo voto di maggioranza) e politicamente divisa, perché rappresentava uno spettro di posizioni difficilmente componibili. Lo stesso programma politico sulla cui base Netanyahu vinse le elezioni nascondeva un elevato tasso di contraddizioni. La pretesa di coniugare il proseguimento del processo di pace con la soluzione del problema della sicurezza nel modo in cui era concepito dalla maggioranza di Governo appariva, giorno dopo giorno, un'impresa ardua. Le forze arabe ostili al processo di pace sapevano di poterlo bloccare minacciando la sicurezza di Israele con atti di terrorismo. A sua volta, la lotta di Netanyahu per la sicurezza del Paese contro il terrorismo arabo implicava il rimettere continuamente in discussione le clausole e le scadenze di attuazione dei trattati stipulati con Arafat[1]. La popolazione israeliana si trovava in una situazione di stallo, incerta e sgradevole: non c'era né pace né sicurezza. Un segno inequivocabile delle tensioni e delle contraddizioni all'interno della coalizione di Governo furono le dimissioni di ben quattro ministri dal Governo: Benni Begin, Dan Meridor, David Levi e Ya'akov Ne'eman.

Il 15 dicembre 1998 il presidente Clinton si recò in Medio Oriente e compì una visita a Gaza. Era la prima volta che un presidente americano metteva piede in un territorio che, in base agli accordi di Oslo, era stato restituito e posto sotto il controllo dell'Autorità Palestinese. Era un avvenimento di portata storica, anche perché esprimeva una concreta prova di fiducia degli Stati Uniti in Arafat e una conferma dell'impegno americano nel portare a compimento il processo di pace. In occasione della visita il Consiglio palestinese, in adempimento a una clausola degli accordi di Oslo, abrogò definitivamente gli articoli dello Statuto palestinese sulla distruzione dello Stato d'Israele. E il presidente Arafat, in un discorso trasmesso in diretta televisiva in gran parte del Medio Oriente, rinnovò l'impegno di prevenire attentati terroristici contro Israele e, aderendo a un'esplicita richiesta di Clinton, non attuò la minaccia di proclamare unilateralmente, il 4

[1] Il primo e fondamentale accordo è quello di Oslo, firmato a Washington il 13 settembre 1993 (cfr *Civ. Catt.* 1993 IV 400-408). Ad esso hanno fatto seguito tre accordi di aggiornamento: quello del Cairo del 4 maggio 1994 (cfr ivi, 1994 II 602-607); quello di Taba del 24 settembre 1995 (cfr ivi, 1995 IV 296-302) e quello di Wye Plantation dell'ottobre 1998 (cfr ivi, 1998 IV 644-651).

Digitized by Google

maggio 1999[2], l'indipendenza dello Stato palestinese. Se ciò fosse avvenuto, la reazione del Governo israeliano sarebbe stata fortemente negativa e il processo di pace avrebbe subìto nuovi contraccolpi. Questi gesti di buona volontà compiuti da Arafat alla presenza di Clinton non potevano essere ignorati né sottovalutati da Netanyahu. Egli infatti, senza attenuare la sua determinazione di garantire la sicurezza di Israele, manifestò una chiara consapevolezza dell'urgenza di compiere gli ultimi passi del trattato di pace, i più difficili e cruciali: il futuro delle colonie ebraiche a Gaza e in Cisgiordania, i confini e la natura istituzionale dell'entità palestinese e lo *status* della città di Gerusalemme. Come avrebbe potuto affrontare questi problemi con un Governo che per i contrasti tra i partiti della coalizione non disponeva più della maggioranza in Parlamento? Netanyahu propose due ipotesi: o una grande coalizione tra il *Likud* e il Partito Laburista oppure elezioni anticipate. Il 22 dicembre 1998 il Parlamento a stragrande maggioranza (81 voti a favore, 30 contrari, 4 astensioni e 5 assenti) decise il ricorso a elezioni anticipate, che si sono svolte il 17 maggio 1999.

La prima conseguenza delle elezioni anticipate in Israele è stato il congelamento del processo di pace e il rinvio degli adempimenti che dovevano essere attuati entro il 4 maggio 1999, data conclusiva del quinquennio transitorio. Le reazioni di Arafat di fronte a questo fatto nuovo e inatteso sono state molto prudenti e diplomaticamente corrette: ha evitato ogni interferenza a favore dell'uno o dell'altro candidato e si è limitato ad assicurare che i palestinesi avrebbero in ogni caso proseguito il cammino della pace; e a esprimere l'auspicio che gli elettori israeliani compissero una scelta a favore della pace.

La scelta dei candidati a Primo Ministro provocò perturbazioni nel sistema dei partiti, interessando in particolare il Partito Laburista e il *Likud*. Si verificò un fenomeno insolito, che gli osservatori qualificano come una «corsa al centro». Dalle fila del *Likud*, ad esempio, si separò l'ex ministro delle Finanze, Dan Meridor, per creare un nuovo partito di centro e sottolineare in tal modo il suo dissenso da Netanyahu per i continui «voltafaccia» della sua

---

[2] Il 4 maggio 1999 era la data — fissata negli accordi del Cairo — entro la quale si sarebbe dovuto concludere il periodo transitorio di cinque anni durante il quale si dovevano attuare tutti gli adempimenti del processo di pace (cfr *Civ. Catt.* 1994 II 606).

Digitized by Google

politica. L'esempio fu seguito dall'ex sindaco di Tel Aviv, Ronni Milo, dal ministro della Difesa, Yitzhak Mordechai, e dal ministro delle Comunicazioni, Limor Livnat. Inoltre, Benny Begin, figlio dell'ex primo ministro Menachem Begin e uno dei più intransigenti esponenti dell'ala destra, pure separatosi dal *Likud*, fondò un nuovo partito di destra per contendere a Netanyahu l'elezione a Primo Ministro. Ci fu anche il rischio che il Comitato Centrale del *Likud* decidesse di far svolgere una specie di elezioni «primarie» per scegliere il candidato ufficiale del partito. Ma alla fine la spuntò Netanyahu, che del partito continuava ad essere il *leader*.

Nel giugno 1997 il Congresso del Partito Laburista aveva nominato come suo nuovo *leader* Ehad Barak, «figlio spirituale» dell'ex *premier* assassinato, Rabin, «l'ufficiale più decorato di Israele», capo di Stato maggiore delle Forze Armate dal 1991 al 1994 e ministro degli Esteri del Governo Rabin nel 1995. Benché come *leader* politico del maggior partito di opposizione non si fosse rivelato brillante e incisivo, il suo prestigio come militare bastò perché il partito lo scegliesse come candidato. Ma ciò non impedì che un insigne esponente del Partito Laburista, l'ex capo di Stato maggiore, Ammon Lipkin-Shahak, tentasse una sortita uscendo dal partito con l'idea di dar vita anche lui a un partito di centro; questo si realizzò mediante un'alleanza con Yitzhak Mordechai, ministro della Difesa del Governo Netanyahu, che aveva lasciato il *Likud* per fondare una forza di centro. Il comune denominatore di queste iniziative consisteva nel fare il possibile per evitare la riconferma di Netanyahu alla presidenza del Consiglio. Le candidature ufficiali furono cinque: Barak, per il Partito Laburista; Netanyahu, per il *Likud*; Mordechai, per il Partito del Centro; Asi Bishara, per un partito arabo e Begin per la destra ultranazionalista. Approssimandosi la data delle elezioni (17 maggio 1999), i sondaggi indicavano che Barak avrebbe potuto ottenere il 42%, Netanyahu il 37%, Mordechai il 7%, Bishara il 4% e Begin il 3%. Se questo fosse stato il risultato delle elezioni, nessun candidato avrebbe raggiunto la maggioranza assoluta e si sarebbe dovuto fare ricorso a un secondo turno il 1° giugno, quando per vincere sarebbe bastata la maggioranza relativa.

A questo punto il Partito Laburista avviò contatti sia con il candidato arabo-israeliano, Bishara, sia con Mordechai per indurli a ritirarsi dalla competizione fornendo ampie garanzie sui programmi e sulla collaborazione alla gestione del potere nel ca-

Digitized by Google

so di vittoria di Barak. Due giorni prima delle elezioni Bishara si ritirò adducendo motivazioni che, secondo gli osservatori, rivelavano un acuto senso politico: «Ho negoziato a lungo questo passo con i laburisti di Barak — ha detto Bishara —. Ho ottenuto che, nel caso fossero loro a formare il prossimo Governo, la minoranza araba avrà una lunga serie di vantaggi. [...] Rinuncio a candidarmi come *premier*, cosa che del resto avevo già promesso in passato di fare se ciò avesse contribuito a far cadere Netanyahu. Ma ai miei elettori non indico di votare Barak. Sono liberi di fare come credono». È stato fatto notare dagli osservatori che se egli avesse incitato a votare per Barak, molti ebrei di centro, questa volta propensi a votare per il candidato laburista, si sarebbero potuti spostare su Netanyahu in base a un vecchio principio tuttora imperante, secondo il quale «il primo ministro dello Stato ebraico non può dipendere da un voto non ebraico».

Alla vigilia delle elezioni ritirarono la loro candidatura anche Mordechai e Begin e, pertanto, rimasero in gara soltanto Netanyahu e Barak. Uno dei due avrebbe vinto e non si sarebbe dovuto ricorrere al secondo turno. La tattica del Partito laburista si è dimostrata vincente. Infatti il suo candidato, Barak, ha ottenuto il 56%, mentre Netanyahu si è fermato al 44%. La guida del Governo ritornava, quindi, al Partito Laburista. Ma i risultati della consultazione per il rinnovo della *Knesset* hanno reso assai difficile e complicata la formazione di un Governo sostenuto da una maggioranza nel nuovo Parlamento.

Dopo le elezioni

Il grande consenso dato dagli elettori a Barak come primo ministro non si è ripetuto nei riguardi della lista del Partito Laburista per il Parlamento, che ha ottenuto soltanto 26 dei 120 seggi, perdendone 8. La stessa sorte è toccata al *Likud,* che da 32 seggi che aveva, è sceso a 19. Un notevole successo ha ottenuto, invece il partito sefardita-ortodosso (*Shas*), che da dieci seggi è salito a 17 alle spalle del *Likud*, il quale ha rischiato di perdere il ruolo di maggior partito di opposizione,

Nel nuovo Parlamento sono rappresentati ben 15 partiti, che si possono dividere in due gruppi: centro-sinistra e centro-destra. Il gruppo di centro-sinistra è così composto (tra parentesi i seggi precedenti): Partito del Centro 6 (-); Partito degli immigrati dal-

Digitized by Google

la ex URSS (*Ysrael B'Aliyah*) 6 (7); Partito Laburista più due formazioni minori 26 (34); *Meretz* (partito di sinistra liberale) 10 (9); *Hadash* (partito arabo-israeliano) 3 (5); Alleanza Nazional Democratica (partito arabo) 2 (-); Partito Democratico Arabo 5 (4). Il gruppo di centro-destra è così composto: *Shinui* (partito antiortodosso) 6 (-); Una Nazione 2 (-); *Likud* 19 (32); Unità Nazionale 4 (2); Partito Nazionale Religioso 5 (9); *Shas* (partito sefardita ultra-ortodosso) 17 (10); Fronte Unito *Torah* 5 (4); *Yisrael Beiteinu* (partito di immigrati ex URSS) 4 (-).

Con siffatta composizione del Parlamento una coalizione di tutti i partiti di centro sinistra non darebbe al Partito Laburista la maggioranza assoluta di 61 seggi. Barak dovrà quindi ricercare un appoggio nei partiti del centro-destra, cosa che secondo gli osservatori avrebbe dovuto fare in ogni caso per coerenza con le sue reiterate promesse di dare inizio a una nuova era di riconciliazione nella società israeliana fortemente divisa. Un Governo che relegasse all'opposizione tutti i partiti di ispirazione religiosa approfondirebbe le divisioni e inasprirebbe le resistenze quando verrà il momento di cedere i territori in cambio della pace. I 17 voti del partito sefardita ultraortodosso risolverebbero il problema, tanto più che, benché i suoi rabbini avessero appoggiato la candidatura di Netanyahu, all'indomani delle elezioni hanno lasciato intendere di non averlo fatto con grande entusiasmo e di non sentirsi a disagio nell'entrare a far parte di un Governo presieduto da Barak. Un'altra possibilità sarebbe di stringere un'alleanza con il *Likud*, dando vita a una specie di «grande coalizione». Al momento di congedare queste note alle stampe, il Governo non è stato ancora formato.

Angelo Macchi S.I.

Digitized by Google

PAOLO MIRABELLA, *L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di Don Giovanni Moioli*, Milano, Glossa, 1997, 348, L. 45.000.

Giovanni Moioli fu professore di Teologia Spirituale alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. La sua riflessione teologica fu spezzata dalla morte che lo colpì all'età di 53 anni nel 1984. Una tesi di dottorato in teologia rivisita il suo pensiero concentrando l'attenzione sulla figura del cristiano quale *uomo spirituale*. La riflessione di Moioli è ancorata alla teologia dogmatica e alla cristologia in particolare; la tesi parte da quelle premesse per sviluppare il versante morale, in particolare la teologia della decisione, nella quale sono impegnati teologi di grosso spessore. Il pensiero di Moioli è analizzato nella prima parte della tesi; la decisione morale, nella seconda. Il nostro esame si ferma alla prima parte, la più originale e omogenea; la seconda parte, la quale mette a punto il nesso intrinseco tra coscienza del cristiano e vita di fede, speranza e carità che innerva la decisione morale, attinge alla riflessione di studiosi a noi contemporanei, i quali seguono percorsi non omogenei, difficili da ricondurre a sintesi unitaria.

Il pensiero di Moioli tocca tre punti focali. Il primo è la specificità della teologia spirituale: questa non è una branca della teologia, non affronta un problema regionale, bensì è la sintesi — diremmo il coronamento — della teologia dogmatica e morale; non è un'arte per guidare nella via dello Spirito, ma è la riflessione sistematica sul vissuto del cristiano, sulla sua esperienza. Un'esperienza la quale avanza la pretesa di «sapere-la-verità»; la verità, poi, è Gesù stesso, nella sua vicenda terrena che culmina nella croce e nella risurrezione. A partire dal vissuto della fede-agape, dal «sapere-Gesù», ogni teologia cerca di «comprendere»: compie una riflessione per un'intelligenza maggiore del vissuto esperienziale. Per comprendere il sapere della fede — secondo punto focale — occorre rivisitare la cristologia; il Concilio di Calcedonia insiste sulla dimensione ontologica del Cristo e dà origine a una cristologia discendente: dal Verbo Incarnato al Redentore, al perché dell'Incarnazione. Viceversa il percorso della cristologia recente parte, in genere, da Gesù di Nazaret, dal suo vissuto, per scoprire in esso l'uomo Gesù, che nell'insegnamento, nelle opere, nella passione, rivela la sua realtà profonda di Figlio di Dio.

Digitized by Google

La sua vicenda è assolutamente singolare: essa nella sua concretezza ha una portata universale. Gesù, il Figlio di Dio, morto e risorto per noi, si rende presente e contemporaneo a ciascuno di noi, perché tutto — la storia in particolare con le vicende dei singoli e dell'umanità — è stato creato in lui, è salvato dalla sua presenza in mezzo a noi, per opera dello Spirito, il quale è colui che rende esperienza profonda quel sapere-Gesù che ci è mediato dalla parola, dai sacramenti, in breve dalla Chiesa. Il terzo punto focale è la realtà dell'uomo spirituale, cioè animato dallo Spirito: questi rende viva e concreta, oggi a me, la figura di Gesù e imprime il sigillo cristico sul mio cammino spirituale.

La riflessione di Moioli aveva toccato anche l'esperienza mistica; di essa troviamo nella tesi soltanto qualche cenno. La giustificazione è ovvia: l'intento morale non lasciava spazio e tempo per avventurarsi sulle vette mistiche. Avremmo preferito una più stretta unità di argomento, che rivisitasse anche quella dimensione. La riflessione teologica di Moioli intende essere fedele al vissuto, concreta; il linguaggio, però, è astratto, a volte anche un po' astruso. Domanda rivolta ai teologi che navigano tranquillamente in tale linguaggio: perché non imitare Tommaso d'Aquino, teologo profondo, il quale ha scelto lingua, stile, periodare, che non creassero ulteriori ostacoli all'intelligenza della teologia?

F. Cultrera

GÉRARD ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma, Città Nuova, 1998, 894, L. 110.000.

Il libro degli Atti solleva numerosi problemi, ampiamente sviscerati nell'ampia Introduzione. Tra le varie questioni ivi presentate, ne scegliamo alcune, quelle che possono essere percepite come significative anche dal lettore non specializzato (tralasciamo le più tecniche, come quelle relative alle particolarità stilistiche della lingua utilizzata o quelle sul testo occidentale). Per esempio, la questione delle fonti. Le opinioni degli esperti sono sostanzialmente due: secondo alcuni, il redattore avrebbe lavorato su uno scritto prelucano, mentre secondo altri Luca avrebbe costruito la sua opera su varie e disparate informazioni che avrebbe raccolto tramite viaggi o per lettera. Se può essere ritenuto molto probabile il fatto che Luca si sia servito di un materiale vario, non si può a tutt'oggi precisare meglio di che cosa si tratta e non si può uscire dal campo delle ipotesi. È evidente comunque lo sforzo che Luca ha fatto di mettere insieme un materiale vario e molteplice, per creare una narrazione coerente e continua, in una prospettiva essenzialmente storico-salvifica, con un interesse e una finalità teologica e edificante.

Dal punto di vista storico, Luca fornisce un'immagine particolare della realtà, almeno secondo i criteri della moderna ricerca storiografica. Ma, in maniera del tutto normale secondo i modelli dell'epoca, Luca esprime il proprio punto di vista sugli eventi narrati. La libertà che egli si assume, inoltre, è coerente con la finalità teologica, oltre che storica, che lo guida nella composizione del libro. Infatti, raccontando la storia, egli intende trasmettere un annuncio ai suoi lettori: la proclamazione del messaggio di salvezza attraverso una narrazione storica. Nella predicazione degli evangelizzatori, Dio porta avanti e compie la salvezza da Lui rivelata e realizzata nell'evento-Cristo a favore di tutta l'umanità. I racconti storici sono sempre anche una testimonianza che invita a un consenso di fede.

Digitized by Google

Per aiutare il lettore a non perdere di vista l'orientamento fondamentale del suo racconto, Luca si serve di diversi mezzi. Per esempio, come molti storici antichi (Tucidide, Tacito, Flavio Giuseppe), egli ricorre al discorso per dare il significato delle varie tappe. In alcuni momenti, opportunamente scelti, allora, Pietro, Paolo o altri protagonisti tengono un discorso attraverso il quale spiegano al lettore il senso di ciò che sta accadendo. Il senso dello sviluppo e della continuità viene dato anche da indicazioni relative all'aumento numerico dei convertiti. L'espansione del messaggio è affidata inoltre ad alcuni protagonisti sui quali Luca concentra la sua attenzione, in particolare, Pietro, Paolo, ma poi anche Barnaba, Stefano, Filippo ecc. Comunque tutti appaiono e scompaiono a seconda della funzione da essi svolta nell'economia del racconto. Luca, infatti, non mostra interessi biografici; non gli interessa il personaggio in sé, ma il suo ruolo nella storia della salvezza. Il vero protagonista è sempre lo Spirito del Risorto.

Altra questione dibattuta è il genere letterario del libro e varie ipotesi sono state formulate in proposito: il genere biografico, le vite parallele, l'apologia, il genere viaggi ecc. Si può dire, nonostante qualche incertezza che domina anche in questo settore, che gli Atti sono una narrazione di tipo storico, il cui contenuto, però, è originale: Luca infatti racconta non la storia di una città, o di un tempio, come era usanza dell'epoca, ma piuttosto la diffusione della propria fede. L'interrogativo circa il genere letterario conduce a quello relativo alla struttura del libro. In passato, si divideva il libro in due, sulla base dei due principali protagonisti: la prima parte (1-12) dedicata a Pietro, la seconda (13-28) a Paolo. Esiste certamente un intenzionale parallelismo tra i due apostoli, ma questo modo di intendere la struttura del libro si dimostra abbastanza inadeguato. Conviene piuttosto seguire l'indicazione fornita dal libro stesso (1,8) e tener conto sia dello schema geografico sia del contenuto. La divisione del libro corrisponde infatti al suo scopo, che è quello di presentare la diffusione della Parola da Gerusalemme a Roma, la qualcosa comporta il passaggio dal giudeocristianesimo alla missione verso il mondo pagano. Tale sviluppo è voluto da Dio, è guidato dallo Spirito e adempie le promesse dell'AT. In questo senso, Paolo svolge una funzione particolare, in quanto incarna in sé la continuità con l'AT e insieme la novità dell'apertura missionaria in senso universale; di qui lo spazio che Luca gli riserva nel libro.

Il commento ampio e articolato che segue, analizza in modo accurato e non eccessivamente tecnico tutti i 28 capitoli del libro degli Atti e costituisce dunque un ottimo strumento per accostare personalmente un libro relativamente noto e comunque ricco di spunti attuali anche per il lettore contemporaneo.

D. Scaiola

JOSEPH RATZINGER - WILLIAM CONGDON, *Il sabato della storia*, Milano, FIUA - Jaca Book, 1998, 150, con foto, L. 48.000.

Il nucleo essenziale di questo libro è presentato chiaramente al lettore già dalla prima pagina, in cui si può leggere il passo di Miguel de Guevara, autore del XVI secolo, *A Cristo crucificado* (A Cristo crocifisso). Il brano, che è rivolto a Dio, rivela che ciò che muove il cuore non è né la promessa della ricompensa celeste né la minaccia della punizione dell'Inferno, bensì «*[...] le tue membra contorte / in croce, [...] mi*

Digitized by Google

muove la tua morte». È Dio in Gesù sofferente e morente sulla croce che muove il cuore degli esseri umani. È il mistero di questo soffrire e di questo morire per amore di tutti che costituisce il centro di questo libro.

Nell'introduzione, Paolo Mangini, vicepresidente e fondatore della Fondazione William G. Congdon (originariamente Fondazione per coltivare la comprensione delle arti), spiega i motivi che hanno indotto ad accostare in questo libro il card. J. Ratzinger e William G. Congdon. Quando si legge la narrazione evangelica della passione e morte di Gesù colpisce la separazione tra l'Ultima Cena e la Risurrezione, separazione che nella liturgia si riflette nell'intervallo tra il Giovedì santo e la domenica di Pasqua. Questo tempo suggerisce una sorta di «sospensione del sacro», un tempo in cui Dio sembra avere abbandonato Gesù. Un tempo in cui l'umanità di Gesù incontra l'estrema solitudine che si ritrova nella morte di ogni essere umano. È esattamente da questo periodo, in senso sia storico sia liturgico, che prende spunto il titolo del libro, un'espressione suggerita dalle meditazioni del card. Ratzinger. È questo intervallo di tempo nella vita di Gesù che unisce in un «incontro involontario» le meditazioni del card. Ratzinger, espresse in parole, e le contemplazioni di W. Congdon, espresse essenzialmente nei suoi dipinti.

W. Congdon (1912-98) fu un pittore espressionista americano che dalla fede protestante si convertì al cattolicesimo nel 1959. Per quasi 50 anni egli dipinse la sua realtà interiore alla ricerca di una «immagine nascosta». Un importante esempio di questo approccio alla pittura è rappresentato nel libro dal tema della crocifissione, un tema che il pittore iniziò a prendere sul serio fin dal tempo della sua conversione. Sebbene non tutte siano ancora esistenti, questo tema è giunto a estendersi fino a 165 serie pittoriche. Il libro presenta anche altri temi quali la città, la natura, la guerra. Le riproduzioni sono di ottima qualità, il che rende estremamente piacevole la visione delle opere.

La prima parte del libro, intitolata «Cinque meditazioni» e opera del card. Ratzinger, tratta anzitutto delle origini delle sue meditazioni sulla Settimana santa e passa quindi a presentarne due: quella sul Venerdì santo e quella sul Sabato santo. Al card. Ratzinger preme indicare soltanto gli interrogativi da cui hanno tratto origine le sue meditazioni. La visione della Chiesa nel giorno del Sabato santo, con le sue finestre coperte da drappi neri, avvolta nell'oscurità silenziosa, diviene il simbolo della situazione in cui versa il nostro mondo. Dio si nasconde. Al Cardinale preme dar voce alla speranza per la sua generazione sofferente, giacché egli sa che, in questo tempo di silenzio e di oscurità, la luce attende al di fuori, ci è vicina in modo speciale.

La seconda parte del libro, intitolata «Le icone del sabato», costituisce la seconda metà dell'«incontro involontario». Viene introdotta da una «Avvertenza», che per la prima volta porta alla consapevolezza del lettore il fatto che l'artista fu anche scrittore; in realtà, la quantità della sua opera pittorica è poca cosa in confronto a quanto ha scritto: note a margine dei suoi album di schizzi, numerose lettere conservate dai destinatari, diari secolari e spirituali, meditazioni, saggi e articoli, pubblicati o rimasti inediti. Scrisse non solo nella sua madrelingua, l'inglese, ma anche in italiano. Il suo stile era inoltre alquanto insolito, una densa prosa poetica che cerca di riflettere i suoi sentimenti in un determinato momento.

Le opere di Congdon sono presentate secondo cinque temi fondamentali o gruppi: *1)* Il nero, la guerra, il volto; *2)* Le città, il vuoto; *3)* La crocifissione; *4)* La morte della natura; *5)* Il segno perfetto: cielo e terra. Il primo gruppo consiste in una

Digitized by Google

raccolta di cinque opere: *Morgen Tod* (1945); *Bowery (Dark)* (1948); *Tenement Façade (Bowery)* (1948); *New York City (Explosion)* (1948); e *Destroyed City* (1949). Il raggruppamento suggerisce al lettore che i tre soggetti — il colore nero, la guerra e il volto — sono tutti presenti in ciascuna delle opere. In effetti, attraverso lo stile pittorico o l'iconografia, o attraverso entrambi, si avverte la sofferenza, la negatività e la corruzione che pervade le opere.

L'appendice del libro contiene un saggio critico di Giuseppe Barbieri, «William Congdon e il sabato della storia» e un'elencazione critica, a cura di Rodolfo Balzarotti, delle opere (riprodotte in bianco e nero) che si trovano nel libro. Oltre a esporne i dettagli, Balzarotti commenta ciascuna delle opere, ponendola nel contesto della vita dell'artista. Il saggio di Barbieri cerca di dare espressione a questo «incontro involontario» tra i due AA.

M. R. Pastizzo

GIACOMO LEOPARDI, *Epistolario*, a cura di FRANCO BRIOSCHI - PATRIZIA LANDI, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 1998, CXXVI-2.540, L. 280.000.

Tra le iniziative per celebrare il secondo centenario della nascita di Giacomo Leopardi è da porre in risalto la pregevole edizione dell'*Epistolario*. Si tratta di una pubblicazione elegante e maneggevole in due volumi in cofanetto, edita con la collaborazione del Centro nazionale di studi leopardiani e della Giunta nazionale leopardiana. L'edizione riproduce, dopo quella curata da Francesco Moroncini (1934-41), tutte le lettere di Giacomo Leopardi e dei suoi corrispondenti sino a oggi note. Rispetto all'edizione delle sole lettere leopardiane curata dal Flora per Mondadori nel 1949 possiamo leggere altri 15 scritti e in tutto dunque le lettere leopardiane presentate sono 946. Il testo di 77 lettere è stato verificato su autografi non utilizzati dal Flora.

Completano i volumi un'attenta introduzione, una ricca bibliografia, una tavola che compara la numerazione dell'edizione presente con quella di Moroncini e del Flora. Le lettere si succedono secondo l'ordine cronologico e, quando presentano l'identica data, sono disposte secondo l'ordine alfabetico dei corrispondenti, facendo precedere quelle di Leopardi. Vengono segnalati, lettera per lettera, l'indicazione del testimone a stampa seguito e gli studi cui si deve la scoperta di nuovi testimoni o la menzione dei ricercatori e dei proprietari di archivi privati da cui i Curatori hanno ricevuto segnalazione. Si dà notizia anche di studi che precedentemente hanno procurato un nuovo riscontro di autografi già noti. Il testo pubblicato, ovunque possibile, è stato sempre stabilito sui testimoni manoscritti, privilegiando l'originale autografo di Leopardi e dei corrispondenti oppure l'apografo con firma autografa per le lettere dettate ad Antonio Ranieri o ai fratelli Carlo e Paolina. In assenza si è fatto uso della minuta autografa oppure della copia o minuta apografa di Carlo, Paolina o altro familiare. In assenza anche di questi testimoni si è fatto ricorso alla copia apografa procurata da Prospero Viani o da altro suo collaboratore oppure alla copia apografa procurata da Clemente Benedettucci.

Di regola il testo è restituito secondo criteri diplomatici, rispettando il più possibile le peculiarità del manoscritto come i capoversi dopo la formula di esordio; l'uso estensivo delle maiuscole iniziali di parola; l'uso frequente della minuscola nei nomi di persone, paesi e città; l'uso di doppie o scempie e persino i soleci-

Digitized by Google

smi, segnalando con [*sic*] soltanto i luoghi dove si potrebbe altrimenti sospettare errore di stampa. Vengono invece corretti nel testo, con un'indicazione in nota, alcuni evidenti trascorsi di penna (ad esempio: *lunsinghiera* per *lusinghiera*) e vengono sciolte nelle parole latine le grafie *æ* e *œ* con *ae* e *oe*. Quando una lettera è composta da più autori l'edizione che presentiamo, a differenza di quella Moroncini, rispetta l'unità originaria. Infine vengono poste in Appendice le lettere dedicatorie.

Lo scopo esplicito di questa edizione è quella di rendere disponibile al lettore l'*Epistolario* nella sua integralità. Non rientra nello scopo dunque un'impresa editorialmente troppo complessa, cioè la costruzione di un apparato filologico sistematico, comprensivo della descrizione dei testimoni, del loro raffronto e dei vari accidenti di stesura come correzioni, cancellature, aggiunte interlineari o marginali. Le note finali, ben 1.968, non ambiscono ovviamente all'esaustività, ma con puntualità, più che sunteggiare le opinioni critiche, i Curatori preferiscono inserire in esse i riferimenti bibliografici utili. L'ampio indice dei nomi, delle opere, delle collane e dei periodici e il dizionario dei corrispondenti suppliscono implicitamente alla mancanza di rinvii interni a date e notizie.

Due sono le primissime sensazioni che questa edizione dell'*Epistolario* restituisce. Innanzitutto si resta colpiti, come afferma Brioschi, dal «supremo nitore della sintassi leopardiana», dai suoi brevi costrutti e dalla sua lucidità cristallina. Inoltre, seguendo lo scambio epistolare tra Leopardi e i suoi corrispondenti, si percepiscono non solo le ragioni del Poeta, ma anche i punti di vista del padre, dei fratelli, delle persone a lui vicine. L'univocità e l'unidirezionalità di un epistolario a una sola voce vengono infrante verso una dimensione corale, sinfonica che dà più compiutamente ragione del mondo culturale e umano di Leopardi.

A. Spadaro

RÉGINE PERNOUD, *Martino di Tours,* Milano, Jaca Book, 1998, 164, L. 26.000.

Martino di Tours fu uno dei santi più amati e venerati in Europa nei primi secoli del cristianesimo e nel Medioevo. Innumerevoli furono infatti le chiese e le cappelle dedicate alla sua memoria, soprattutto nelle Gallie, ove fu apostolo e difensore della fede cattolica (a quel tempo seriamente minacciata dalla conversione di gran parte di quelle popolazioni ancora barbare e della sua Gerarchia ecclesiastica all'arianesimo) e dove trascorse, prima come monaco poi come vescovo, gran parte della sua esistenza.

Martino fu insieme a san Silvestro il primo «santo» non martire venerato dalla Chiesa latina. La sua figura straordinaria toccò sempre il cuore dei fedeli: egli che aveva scelto, sull'esempio dei padri orientali Antonio e Pafnuzio suoi contemporanei (che influirono fortemente sulla sua formazione spirituale), la solitudine e l'eremitaggio per praticare l'ascesi cristiana e la perfezione evangelica, dovette, senza volerlo, vivere quasi sempre in mezzo alla gente (che lo venerava già in vita come santo e taumaturgo) e assumere anche responsabilità di governo nella Chiesa. Dopo la sua morte, la tomba fu per lunghi secoli mèta di pellegrinaggio.

Martino fu inoltre uno dei pochi personaggi dell'antichità cristiana di cui fu composta una ricca biografia già durante la sua vita. Lo stesso era accaduto anche al monaco egiziano Antonio, le cui «virtù eroiche» furo-

Digitized by Google

no immortalate da sant'Atanasio. La biografia del vescovo e taumaturgo Martino fu scritta dall'amico Sulpizio Severo, che, seguendo l'esempio del suo maestro, per vivere la perfezione evangelica vendette i suoi numerosi beni, distribuendone il ricavato ai poveri, lasciando per sé e per i suoi seguaci la proprietà di Primuliacum, dove costruì un monastero.

Martino fu in contatto con altre due grandi personalità del cristianesimo occidentale del suo tempo (IV secolo): Paolino di Nola e Ilario di Poitiers. Il primo, dopo aver distribuito i propri beni ai poveri (seguendo l'esempio di Martino e Sulpizio di cui era comune amico), ritornò con la moglie in Campania a Nola, dove precedentemente era stato come governatore; qui egli fondò una comunità cenobitica e nel 409 fu consacrato vescovo di quella città. Con il vescovo Ilario, Martino ebbe invece non soltanto un rapporto di intensa amicizia, ma anche di discepolato; infatti in lui, fervente difensore della dottrina cattolica contro l'arianesimo, egli vedeva un maestro di intensa vita spirituale e ne ammirava la sodezza dottrinale.

Martino nacque nel 316 (o nel 317) a Sabaria in Pannonia, l'attuale Ungheria, da genitori pagani. Suo padre, che era un soldato, lo indirizzò, pare contro la sua volontà, alla carriera militare. Martino (cioè piccolo Marte, il dio della guerra) entra così giovanissimo — aveva infatti appena 15 anni — nella guardia pretoriana, addetta alla protezione della persona dell'imperatore. Dopo il battesimo, che ricevette a 18 anni, abbandonò la vita militare, considerandola incompatibile con il Vangelo, e si dedicò, seguendo l'esempio dei Padri del deserto, alla vita eremitica. In un primo tempo soggiornò a Milano, e sull'isola Gallinaria (Albenga) condusse, insieme ad alcuni discepoli, vita di penitenza e di preghiera. Successivamente, dopo il ritorno di Ilario dall'esilio (360) ritornò in Gallia, dove fu ordinato sacerdote. Qui fondò a Ligugé la prima comunità cenobitica delle Gallie. Nel 371 fu eletto, contro la sua volontà, vescovo di Tours, ma risiedette nel monastero di Marmoutier, che aveva fondato alle porte della città di cui era Pastore. Morì a Candes nel 397. Nonostante fosse eremita, monaco e vescovo, Martino fu sempre ricordato e raffigurato dai fedeli come soldato, professione che egli non amò e che anzi considerò indegna di un cristiano. La sua iconografia classica è legata a un fatto, narratoci dal suo biografo e amico, accaduto durante i suoi anni di servizio militare: la divisione del suo mantello «candido» (proprio della guardia pretoria) con un povero infreddolito. Ciò accadde nel 335, prima che egli ricevesse il battesimo, presso una porta della città di Amiens. La notte seguente, ci racconta il suo biografo, «essendosi Martino abbandonato nel sonno, vide Cristo vestito della parte della sua clamide con la quale aveva coperto il povero» e sentì Gesù dire alla folla degli angeli che lo attorniavano: «Martino, il quale ancora non è che un catecumeno, mi ha coperto con questa veste».

La biografia della Pernoud ci sembra uno strumento utile per chi vuole studiare questa grande figura del cristianesimo latino delle origini — fuori della leggenda e dell'agiografia apocrifa —, sulla base di fonti antiche, nelle quali però spesso sono frammisti elementi storici e leggendari. Il libro, di piacevole lettura, inserisce bene la figura di Martino nel contesto storico in cui è vissuto e all'interno delle dispute teologiche che lo videro protagonista. Per finire una piccola curiosità: il termine antico «cappella» sembra derivare dalla piccola chiesa dove i numerosissimi pellegrini veneravano la «cappa», che un giorno un pio soldato diede a un povero.

G. Sale

Digitized by Google

JUAN PLAZAOLA, *La Chiesa e l'arte*, Milano, Jaca Book, 1998, 125, L. 24.000.

Un tema così delicato come il rapporto tra la Chiesa e l'arte poteva essere trattato soltanto da un autore estremamente erudito: J. Plazaola Artola, gesuita, da sempre appassionato d'arte, ha saputo tracciare in modo chiaro ed esauriente la storia dell'architettura e delle immagini dalla nascita del cristianesimo sino alla rivalutazione della «nobile bellezza» da parte del Concilio Vaticano II.

Anzitutto l'A. definisce il concetto generale di «sacro»; se infatti nelle religioni precristiane e nell'Israele dell'AT il sacro era una realtà inviolabile, nella Buona Notizia annunziata da Gesù di Nazaret il sacro è riassunto nella figura stessa del Cristo e comunicato anche alla sua Chiesa. Ma non solo: nel linguaggio cristiano si parla di sacro anche in senso relazionale, ossia in relazione alla sua origine divina, e quindi anche il mondo fenomenico ha lo stesso valore dell'Ente trascendentale. Il sacro perciò si può applicare anche a persone e oggetti sottoposti al rito della consacrazione così come la Chiesa, emanando norme che conferiscono un carattere discernibile a certi segni, lo fa perché ha bisogno di esprimere la meraviglia della grazia e, al tempo stesso, per soddisfare il desiderio dell'uomo che ha necessità di esprimersi con la sua natura sia spirituale sia materiale. A questo livello la religiosità si fonde con l'arte figurativa e architettonica. Invero nel messaggio di Gesù non c'è niente che giustifichi le immagini sacre, ma proprio partendo da questo presupposto l'A. spiega, anche attraverso la storia del cristianesimo primitivo e il pensiero dei Padri della Chiesa, come si è generata una tradizione figurativa che seppe conquistare pian piano la sensibilità del popolo di Dio.

La caratteristica della primitiva arte cristiana fu quella di avere molteplici significati, simbolici o allegorici o iconici; da tale diversità di linguaggio si sviluppò, nei primi tre secoli di vita, un prevalente aniconismo, mentre l'uso delle icone cominciò a diffondersi soltanto alla metà del IV secolo, fino a imporsi a uso e venerazione della Chiesa nel V secolo, grazie alla forza stessa del dogma e di una fede consapevole nell'autentica umanità del Figlio di Dio.

Nel 5° capitolo si traccia una breve storia dell'architettura cristiana. Premettendo che le prime comunità cristiane si riunivano per celebrare l'Eucaristia nelle case private e che soltanto dopo l'era costantiniana si cominciò a utilizzare la *domus ecclesiae* — la casa non di Dio dunque ma, come scriveva sant'Agostino, la «casa di preghiera» — l'A. ripercorre la nascita delle più importanti basiliche della cristianità, attraverso l'evoluzione delle tipologie e della stessa liturgia, dall'editto di Milano del 313 sino alle chiese progettate con soluzioni più funzionali in linea con lo spirito del Vaticano II.

Il 6° capitolo è dedicato all'evoluzione storico-teologica dell'immagine sacra: all'uso di simboli tratti dall'AT e utilizzati anche nel mondo pagano, l'arte cristiana affiancò ben presto, già agli inizi del III secolo, la figura umana con carattere sia simbolico-tipologico sia aneddotico. La prima arte cristiana nacque nel buio delle catacombe, come preghiera figurata e come messaggio di speranza contro la paura quotidiana delle torture, della prigione, della morte. Nel IV secolo invece l'ansia del Paradiso cedette il posto, sia nella pittura sia nella scultura, in un primo tempo ai miracoli di Cristo e ad episodi della sua vita e in seguito all'espressione di una dogmatica di fede nella divinità di Cristo. Lentamente dunque l'iconografia scarna delle prime testimonianze artistiche si arricchì di nuovi elementi figurali, che l'A. analizza nel loro significato filolo-

Digitized by Google

gico e teologico; dalla figura così si passò all'icona, nel V-VI secolo, con l'inevitabile disputa iconoclasta e via via, attraverso le opere pittoriche e scultoree dell'arte romanica, gotica, rinascimentale e controriformista, giungiamo sino alla crisi espressiva tipica dell'era contemporanea.

L'ultimo capitolo tratta dei rapporti tra la Chiesa gerarchica e gli artisti, dal XV secolo a oggi: relazioni documentate dai decreti papali e dalle iniziative di singoli prelati, tra cui ricordiamo il card. Bembo, san Carlo Borromeo o il card. Scipione Borghese. Con le parole di Giovanni Paolo II — «la Chiesa ha bisogno dell'arte», ma si può anche dire che «l'arte abbia bisogno della Chiesa» — l'A. conclude questo piccolo gioiello che ogni cristiano amante dell'arte dovrebbe leggere.

A. Lenzi

VITTORE BARONI, *Arte postale. Guida al network della corrispondenza creativa*, Bertiolo (UD), AAA, 1997, 254, L. 26.000.

L'A., caporedattore del mensile *Rumore*, è critico musicale e indagatore di fenomeni culturali. Il suo tentativo originale, documentato e stimolante, consiste nel rendere ragione di un movimento artistico, nel quale egli è inserito da oltre 20 anni, fondato sullo scambio diretto e gratuito di qualunque creazione possa essere trasmessa tramite il servizio postale. Fin dagli anni Sessanta questa rete creativa coinvolge persone di tutto il mondo con caratteristiche espressive vitali e alternative rispetto ai circuiti più consolidati dell'espressione artistica.

Stabilire le origini del fenomeno è impresa ardua. Si può certo considerare erede di movimenti artistico-culturali come il Futurismo e il Dadaismo, ma già l'*Art Nouveau* aveva rivalutato l'uso della cartolina, anche se per riprodurre e diffondere dipinti e stili grafici già esistenti. Tuttavia fu il futurista Balla a comporre opere modificando cartoline preesistenti e sappiamo della predilezione di Marinetti per i telegrammi. La cartolina ha esercitato un grosso fascino su surrealisti come Paul Eluard e Salvador Dalì, anche se essi non utilizzarono la posta come veicolo di creazioni artistiche autonome. È forse Ray Johnson il «padre» dell'arte postale di oggi, avendo intuito l'arte come processo attivo e *in progress* di scambi tra individui, scavalcando le figure del critico e del gallerista. Così la *mail art* è definibile non come un movimento artistico, ma come un sistema di comunicazione, una strategia operativa aperta, tanto da essere un contenitore di concezioni e tendenze espressive diversissime.

L'arte postale, secondo il parere di Ulises Carriòn, è un modello di come l'arte possa essere convertita dalla produzione di oggetti nell'organizzazione di sistemi di comunicazione. Infatti questo genere espressivo si muove all'interno di quel sottile filo che congiunge e separa evento artistico ed evento comunicativo. L'arte per corrispondenza è per Baroni un'arte viva, aperta, collettiva, solidale: il sogno di tante avanguardie di un'arte perfettamente compenetrata nell'esistenza fattosi realtà. E questo è vero nella misura in cui la *mail art* non è fatta per i musei e per le gallerie, ma rimane uno scambio gratuito e libero di biglietti d'arte che coinvolge chiunque: artisti, principianti, casalinghe...

Si tratta sì di un fenomeno riconoscibile, tuttavia vivendo in una dimensione di rete e di libero scambio è praticamente impossibile farne un censimento o darne una ragione critica unitaria. Intento del volume che

Digitized by Google

presentiamo è dunque quello di essere un manuale che esemplifica — a grandi linee — tecniche, stili, approcci, offrendo però un'attenta analisi e una ricostruzione storica di eventi, personaggi e luoghi più rappresentativi del complesso fenomeno, illustrandone le specifiche modalità operative (francobolli, cartoline, buste, timbri...). Troviamo inoltre informazioni su libri, riviste specializzate, incontri, archivi e movimenti. Rimane la questione dell'evoluzione di questo genere d'arte in un'epoca di passaggio del testimone dal postino in bicicletta alle «autostrade elettroniche».

A. Spadaro

GIOVANNA ANGELI, *Surrealismo e umorismo nero*, Bologna, il Mulino, 1998, 168, L. 28.000.

L'*Anthologie de l'humour noir* di André Breton esce nel 1940 ma deve attendere il 1945, con un intervento molto sarcastico di R. Queneau, perché diventi un'occasione di discussione nel campo intellettuale. Il lavoro di Breton rappresenta il punto di arrivo di riflessioni teoretiche ed esperienze artistiche che egli ha condotto nel campo dell'individuale esperienza e nel confronto con altre personalità del surrealismo, nei due decenni precedenti. L'antologia affonda quindi le sue radici nella stessa genesi del surrealismo. Ora in uno studio pregevole per documentazione G. Angeli ritorna sull'argomento. Il contributo, costituito da saggi in alcuni casi già editi, offre al lettore un preciso quadro di riferimenti e di artisti, seppure talora frammentato da medesime riprese tematiche, inevitabili forse data la natura redazionale composita.

La prima parte del volume, che affronta il tema dell'umorismo sotto il profilo teorico, ricostruisce il percorso intellettuale di Breton. Segue poi un *excursus* prima operato sulla parola letteraria, nella quale si dà spazio, oltre che a Breton, anche a Eluard, Desnos, e poi condotto sull'immagine pittorica, quella di Max Ernst, Dalì, Magritte. Conclude infine il percorso un'attenta analisi circa i rapporti tra Luis Buñuel e il surrealismo, in particolare a proposito del film *Un Chien andalou* e dell'*Age d'or*, ricco di particolari poco noti. L'A. ha impostato la sua ricerca in un duplice taglio critico. Il primo riflette l'analisi e i significati attribuiti alla parola «umorismo», secondo quanto scrive lo stesso Breton nella già citata *Antologia*. Seguendo pertanto questo criterio, si privilegia innanzitutto il cinico linguaggio di Swift, posto come antesignano nell'umorismo. *I canti di Moldoror* di Lautréamont sono poi l'opera che ha destato un fascino intenso per la ferocia dei suoi versi. Parole di elogio si spendono pure per il *De l'essence du rire et généralement du comique dans les arts plastiques* di Baudelaire, considerato l'inizio per la poesia moderna. Più profilato appare il riferimento alla dialettica di Hegel, mentre uno spazio giustamente significativo viene dato agli scritti di Freud, *Motto di spirito* e *L'umorismo*, tradotti in francese rispettivamente nel 1927 e nel 1929, secondo i quali l'umorismo recupera l'energia sprigionata dal dispiacere e la trasforma in riso.

L'umorismo rappresenta pertanto uno dei momenti più centrali della poetica surrealista, per la sua intensa carica eversiva, per lo spazio dedicato al sogno e in genere alle attività arazionali del pensiero, per la convinzione di poter trasformare la realtà in senso rivoluzionario. Che poi l'umorismo per sua natura sia macabro, crudele, dissacratore appare come il naturale suo sbocco. Il secondo

Digitized by Google

approccio è quello che si snoda nelle sovrapposizioni e negli interstizi tra il lavoro di Breton e quello degli altri scrittori e artisti del movimento. In questo caso si dà maggiore risalto ai punti di convergenza e di storia unitaria del fenomeno più che sulle divergenze, le quali sono soltanto citate ma non approfondite. La lettura risulta comunque stimolante, per l'attenzione filologica condotta sui numerosi dettagli e per gli spunti di riflessione che caratterizzano la scrittura.

La lettura che fa Breton dell'umorismo, con le sue predilezioni e i suoi ostracismi, è tuttavia parziale. L'umorismo, come sottolinea l'A., ha radici lontane, attestate sin nella medicina ippocratea: il tema saturnino, la melanconia attraversano in effetti tutta la storia della cultura europea. Tuttavia sovente l'umorismo nero si è intrecciato con un atteggiamento che appare di segno contrario: è il sorriso bonario, la comicità, il riso. Discorso questo che non appare soltanto legato a una dimensione individuale, ludica, ma si apre anche alla morale e alla politica. Dal rifiuto aristotelico della commedia all'analisi sociopolitica di Bachtin il percorso tematico è molto ricco di spunti di riflessione, che opportunamente potevano essere annotati. Senza andare tuttavia lontano, un più ricco diagramma culturale poteva essere costituito e approfondito attraverso i riscontri di quanto è accaduto tra fine Ottocento e primo Novecento. Ne citiamo solo alcuni: non soltanto Lautréamont, ma anche l'uso dell'analogia, il tema macabro e cimiteriale, il rifiuto rivoluzionario della società rimandano al simbolismo; l'arbitrarietà dell'analogia che ricerca l'estraniamento, il grottesco rimandano al futurismo, dalla marinettiana immaginazione senza fili alla drammaturgia. Il tema della maschera e del doppio mettono in campo Pirandello. Non affrontare questi temi solamente perché Breton li ha liquidati in fretta, appare in verità un po' semplificativo.

Il surrealismo cova in sé una violenza accesa, che ha saputo trovare nel linguaggio una forza eversiva particolarmente intensa. Nelle sue forme macabre e *noir* è stato in grado di scendere nello *spleen* più intimo dell'animo umano, per bruciare il cuore della vita. La plasticità semantica affidata alla parola rende evidente una sorta di scissione interiore tra amore e odio alla vita, rivendica la presenza di una libertà assoluta che non fortifica ma solo inebria: ha chiaramente l'intento di frantumare l'ordine e l'armonia con il fascino ammaliante e spregevole, nello stesso tempo, di tutto ciò che è occulto. Rare sono le citazioni possibili ad altri artisti o correnti, analoghi per la forza e la potenza, spesso scostante, delle immagini.

Tuttavia, corretto il gusto granguignolesco che sembra pervadere i quadri e le poesie, ridimensionata pure una indubbia propensione al costume dell'eversione, cioè alla retorica della rivoluzione, le pagine di questo libro segnano con evidenza la distanza nei confronti di tanti messaggi contemporanei che per truculenza potrebbero essere avvicinati. C'è il segno del tragico, del problematico, che, pur nella ferocia verbale, è forse preferibile all'obsolescenza della vita e della ragione.

G. Pignatari

ANGELA ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Padova, Messaggero, 1998, 139, L. 18.000.

Nella collana «Tracce del Sacro» diretta da G. Penzo compare questo studio sulla Stein di un'A. che già si è occupata della stessa Stein e di Husserl e ha dato prova di una sicura competenza in materia. Edith

Digitized by Google

Stein: ebrea, filosofa e monaca carmelitana. Una filosofia al femminile con un'implicazione tra riflessione e vita che nella donna sembra radicata ben più che nel maschio. Una filosofia di una convertita dall'ebraismo al cristianesimo che è un secondo punto di discussione, il quale giustamente va assunto nel senso giusto; sarebbe infatti assurdo fare della conversione un *casus belli* tale da dimenticare la vita, le realizzazioni che seguirono alla conversione della Stein; la sua vita va presa nella sua globalità e non limitata alla conversione. E anche la conversione non è dalla religione ebraica di appartenenza ma dall'abbandono di ogni fede e dall'adesione alla cultura laicista del tempo. Infine monaca carmelitana e mistica. Nella breve presentazione l'A. si libera da possibili obiezioni e si apre la via alla ricostruzione dell'itinerario biografico intellettuale-religioso della Stein.

Tre filoni sembrano non solo succedersi ma anche intrecciarsi e collegarsi l'un l'altro. La sua adesione alla fenomenologia del maestro Husserl, come prova l'A., non è priva di ogni spirito critico o di anticipazioni sul piano della fenomenologia e della critica alla psicologia empirica. Ma la Stein va oltre: critica del maestro e anche del collega Heidegger, si apre, nel confronto con Tommaso d'Aquino, una sua via alla metafisica o meglio alla concezione dell'essere e da lì all'Eterno e alla scoperta della dimensione religiosa strutturante ogni uomo. Infine l'ultimo passo: dalla natura alla soprannatura, dall'apertura umana verso Dio all'incontro e all'unione mistica di Dio, che risulta dagli studi su Teresa d'Avila e Giovanni della Croce.

Il volume ha carattere introduttivo ed è accessibile anche ai non addetti ai lavori, come riteniamo sia lo scopo della collana. È scritto in uno stile piano e si fa leggere. Ma la competenza dell'A. garantisce l'interpretazione e ricostruzione dell'itinerario intellettuale e spirituale della Stein, senza pesantezze accademiche, ma non senza quella perspicuità ed esattezza che avvia alla comprensione prima e ad ulteriori approfondimenti. E così si ha anche una prova che nella filosofia contemporanea non mancano le tracce del sacro, nel pensiero e nella vita di una filosofa ebrea e monaca carmelitana, morta martire, fedele al suo popolo e al Cristo.

G. Pirola

GUIDO PETTER, *Lavorare insieme nella scuola. Aspetti psicologici della collaborazione fra insegnanti*, Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1998, 200, L. 23.000.

Il tema della collaborazione tra gli insegnanti nel lavoro educativo è uno dei più delicati e urgenti nella situazione attuale della scuola italiana. Meglio vissuta nella scuola dell'infanzia, in quella elementare e nella media, la collaborazione tra gli insegnanti progressivamente si riduce nella scuola secondaria e nell'università, dove sempre più prevalgono l'autonomia e la specializzazione. Petter affronta questo problema con competenza e ampiezza, esponendo le varie dimensioni psicologiche presenti nel lavoro educativo contemporaneo. L'A., docente di Psicologia dello sviluppo all'Università di Padova, è uno dei maggiori conoscitori italiani del pensiero di J. Piaget e ha svolto numerosi studi negli ambiti sia della psicologia educativa sia della formazione degli insegnanti. In questo volume egli presenta, in maniera sintetica, i problemi psicologici che caratterizzano le relazioni tra insegnanti e direzione scolastica, tra

Digitized by Google

insegnanti della stessa o di più classi, tra insegnanti, genitori e soggetti sociali presenti nel territorio.

L'esposizione è molto chiara e agile, spesso accompagnata da esempi provenienti dall'esperienza personale d'insegnamento nella scuola elementare e media. Il libro è organizzato in due parti distinte. La prima considera gli aspetti psicologici presenti in qualsiasi lavoro di gruppo, intendendo con quest'ultimo un'attività con un obiettivo condiviso, con rapporti d'interdipendenza diretta tra i soggetti e con una certa durata nel tempo (cfr p. 12 s). Ogni lavoro di gruppo è sempre caratterizzato, secondo l'A., da ruoli interdipendenti e complementari, da strutture e reti di comunicazione precise, anche se con differenti modelli (cfr pp. 44 e 52-54), da una maggioranza e minoranza, da un *leader* influente e da interdipendenze con altri gruppi. Tutte queste strutture psicologiche, presenti nei vari gruppi, si ritrovano anche nell'attività educativa, cui è dedicata la seconda parte del volume. Petter approfondisce i problemi della collaborazione scolastica considerando i diversi momenti di questo specifico «lavoro di gruppo», in particolare la programmazione, gli interventi in classe, la valutazione, l'aggiornamento, i rapporti con le famiglie e col territorio.

Tra i momenti dell'attività scolastica uno dei più delicati è la valutazione, sia della programmazione sia del progresso degli allievi sia del lavoro svolto dall'insegnante. Su tutte queste valutazioni l'A. espone varie considerazioni psicologiche, in particolare però è assai interessante l'invito rivolto agli insegnanti ad accordarsi sul modo di formulare i giudizi e di comunicarli agli alunni (cfr p. 147 s). Egli suggerisce di centrare l'eventuale valutazione negativa sulla prestazione svolta e mai sulla persona, facendo il contrario invece per quella positiva; inoltre di mettere in rilievo quanto di buono è stato svolto dall'alunno nel lavoro, attribuendo sempre alla valutazione un carattere dinamico, in cui sia evocata l'idea di un possibile miglioramento a certe condizioni. La maniera di formulare e di comunicare i giudizi dovrebbe favorire nell'alunno la formazione di un'idea di sé realistica e positiva, necessaria per la crescita armoniosa della persona.

Il volume di Petter contiene quindi riflessioni mature: esse provengono da una seria ricerca psicologica e accademica, e sono anche accompagnate da una chiarezza espositiva che evoca la sua lunga esperienza d'insegnamento. Il libro è piuttosto breve e non esaurisce scientificamente i molti problemi cui accenna; tuttavia esso offre una sintesi chiara e profonda, la quale sarà certo utile a coloro che operano nel mondo della scuola, soprattutto agli insegnanti della scuola media secondaria, spesso privi di una buona formazione di base sulle dimensioni psicologiche del loro lavoro. Esso sarà utile anche per chi si prepara ai prossimi concorsi a cattedra.

L. Gilardi

Seneca. Mostra bibliografica e iconografica, a cura di FRANCESCA NIUTTA - CARMELA SANTUCCI, Roma, Palombi, 1999, 221, L. 55.000.

La mostra su Seneca, tenutasi a Roma presso il teatro dei Dioscuri sotto l'Alto Patronato del Presidente della Repubblica, è stata organizzata dalla Biblioteca Nazionale Centrale di Roma e promossa dal Comitato Nazionale per le celebrazioni del bimillenario della nascita di Seneca, dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali, dall'Ufficio Centrale per i Beni Librari, le Istituzioni Culturali e l'Editoria. Mostra e catalogo sono

Digitized by Google

speculari nella loro struttura, che si suddivide in otto sezioni, ciascuna con un proprio Curatore. Ogni sezione si avvale poi di un'appendice in cui ad ogni opera esposta è dedicata una scheda apposita.

Apre il catalogo una riflessione di Luciano Canfora sul personaggio Seneca; segue la prima sezione, dedicata da Claudio Salone alla vita di Seneca e al contesto storico in cui visse. Luisa Franchi dell'Orto, nel contributo successivo, illustra le principali iconografie senechiane nelle miniature dei manoscritti medievali e nelle sculture dei secoli immediatamente vicini a quelli in cui il filosofo visse. La sezione seguente, curata da Maria Claudia Alfani, è dedicata all'*Apocolocyntosis* nelle sue edizioni principali e prime traduzioni, tra cui spicca quella di Jean-Jacques Rousseau. Ulteriore contributo è quello relativo alla fortuna editoriale di Seneca morale nel periodo umanistico e rinascimentale, curato da Francesca Niutta, che si sofferma su originali e apocrifi. Segue il saggio curato da Carmela Santucci, in cui viene presentata la fortuna editoriale delle opere senechiane tra la fine del XVI e il XVIII secolo, periodo durante il quale spicca la figura del filologo fiammingo Giusto Lipsio, la cui seconda edizione fu illustrata dal Rubens.

Annamaria Petrini ha curato la parte relativa alla tragedia e alla sua influenza sui tragediografi moderni, da Giraldi Cinzio a Racine e Corneille, a D'Annunzio, di cui è esposto il manoscritto. Margherita-Maria Breccia Fratadocchi espone, nel contributo successivo, i risultati di una ricerca sulla presenza di Seneca negli *Antichi Cataloghi* della Biblioteca Nazionale, relativi alle biblioteche conventuali delle Corporazioni religiose romane soppresse in seguito alla legge del 1873 e pervenuti alla Biblioteca Nazionale dopo quella data. Sono qui stati presi in considerazione i fondi della Biblioteca del Collegio Romano, della Biblioteca Aracelitana o Eborense, della Biblioteca Feliciana del Collegio di San Bonaventura ai Santi Apostoli, della Casa Professa del Gesù e di Santa Maria Maddalena. Nell'ultima sezione viene dato da Marco Buonocore un censimento dei numerosissimi codici senechiani presenti nella Biblioteca Vaticana. Tre di essi, preziosissimi per le numerose e accurate miniature, sono stati esposti nel percorso della mostra; sulla loro descrizione Buonocore si sofferma ampiamente nelle schede finali.

Il catalogo si dimostra, dunque, così come la mostra, un lavoro molto serio e accurato: il personaggio Seneca emerge gradatamente dai singoli contributi, sì da offrire una visione globale, ampia e completa dei molteplici aspetti della sua fortuna.

M. G. Critelli

Teatro da riscoprire. Uno spazio per la creatività e la relazione, a cura di EZIO ALBERIONE - MARIA PIA PAGLIARECCI, Milano, Paoline, 1998, 278, L. 25.000.

Tra giornalisti, attori, critici, insegnanti, 22 sono gli AA. di questo volume, che vuol essere uno strumento di sostegno per ragazzi e docenti che vogliano avvicinarsi al teatro. Il tema è senz'altro attuale, in un momento in cui, forse anche dopo il «successo» dei laboratori di teatro previsti nelle scuole come attività extracurricolari, si sta pensando di introdurre anche la storia del teatro tra le materie scolastiche. Ma tutto è ancora *statu nascente*, per cui primo merito di questo libro è la proposta di introdurre accanto e, anzi, prima della pratica uno studio della storia e

Digitized by Google

della teoria che tale pratica fondano. È un po' il tentativo di far conoscere anche «l'altra faccia della luna», quella che non si vede.

Il volume è strutturato infatti in due parti: la prima ripercorre brevemente le vicende dei vari generi spettacolari e chiarisce i concetti base del teatro; la seconda considera l'«animazione» (teatrale ma non solo) e ne suggerisce metodi, criteri e obiettivi. Una struttura rispecchiata già dal titolo: il «teatro da riscoprire» è la storia del teatro, la sua essenza attraverso le sue origini ed evoluzioni; «uno spazio per la creatività e la relazione» è l'obiettivo «pedagogico» che la scuola attribuisce — o potrebbe attribuire — all'attività teatrale.

La sezione «storica» non ha un'impostazione diacronica: ogni A. tratta uno o più argomenti, come le «voci» di un'enciclopedia dello spettacolo. Innanzitutto si spiega la differenza fra «testo-spettacolo» e «testo scritto» teatrale, tra comunicazione teatrale e comunicazione letteraria; «il teatro è [...] il luogo in cui convergono linguaggi e codici diversi e in cui si attua un'esistenza strutturalmente complessa». Gli AA. esaminano quindi brevemente le nozioni di «autore» (l'autorialità di un testo-spettacolo è un fatto complesso), «spazio», «tempo», «pubblico» (un pubblico attivo), «attore», realtà che subito si rivelano meno note e scontate di quanto si creda; altrettanto rapidamente tracciano la storia della regia, della musica, della danza, dei generi teatrali, della festa. Il problema è quello di essere esaurienti in poche righe; comprensibile è l'esigenza di sinteticità: ci si rivolge a ragazzi quando non a bambini, ed è necessario semplificare. Ma ne risente un po' la chiarezza e l'organicità del discorso: non è possibile dire tutto, e forse in alcuni casi è meglio non citare magari un nome in più, non aggiungere una nozione che, se non sufficientemente contestualizzata, difficilmente viene acquisita. La seconda sezione spiega «perché, come e cosa fare per dare vita a dei laboratori teatrali». Il principio che fonda tutta la riflessione è quello della «valenza educativa del teatro». Il laboratorio teatrale è uno strumento pedagogico che può far giungere a risultati formativi impossibili per la scuola con la sua impostazione.

In realtà la scuola stessa ha un ruolo importante nella formazione dell'identità; ebbene, nell'animazione teatrale ciascuno può reinventare se stesso, e soprattutto scoprire, tirar fuori le proprie potenzialità latenti. «Il "come se" del teatro è una sorta di palestra, una forma di sperimentazione dove verificare il proprio potenziale vitale, dove incontrare parti del sé, rappresentandole in una situazione protetta che si dona all'altro [...]» (p. 162). E ancora, «il linguaggio simbolico del teatro è una ricerca particolare che serve alla riorganizzazione della persona. L'animazione e il teatro non hanno senso come attività a sé stanti, ma in quanto contribuiscono alla formazione del sé, alla nuova maturazione della persona». Sta qui il fascino del teatro, specchio della vita, specchio dell'uomo, specchio che fa vedere l'essenza profonda e completa. Ecco, con questo volume, uno stimolo a conoscerlo e a usarlo di più.

V. Neri

SILVIA BALLESTRA, *La giovinezza della signorina N.N. Una storia d'amore*, Milano, Baldini & Castoldi, 1998, 156, L. 24.000.

L'A. pubblica una storia d'amore ambientata nel «mite cuore d'una rochettina, la giovane N.N.», che con il signor Tenebra si butta «a bordo

Digitized by Google

d'un invitante carrello della Coop, giù per una certa discesa che dopo un piccolo spiazzale s'affacciava sulle scintillanti vetrine d'una rivendita di veicoli Ford». Un *incipit* fragoroso per il sogno di due giovani, che richiama «Il racconto della signorina N.N.» di Čechov a cui queste pagine si ispirano. Il signor Tenebra è un giovane francese, cantante e chitarrista nel complesso *rock* degli «Ehhh», incontrato a Bologna.

S. Ballestra parla d'amore e lo fa nei termini della parodia che le è da sempre congeniale. Tuttavia la signorina protagonista, specchio evidente dell'A., non è più una ragazzina e le sue sono «collisioni di cuore» che non sempre vanno d'accordo con la parodia. In ogni caso questa storia è un «fragoroso addio» all'«estrema giovinezza», non un funerale, bensì «una festa di liberazione!». Il romanzo dunque vive nella linea di confine incerta tra giovinezza ed età adulta: un romanzo di addio alla generazione e alla formazione. Pur con qualche nostalgia, l'estrema giovinezza è andata via e adesso la signorina è impegnata con un'eredità ricevuta, un'industria di pasta all'uovo, che però un bieco imprenditore le vuol portar via con arroganza.

La debole storia narrata è quella del primo amore: nulla accade di rilievo in questo «romanzo», soltanto piccole cose che però rimangono annotate come in un diario. Si tratta di una storia privata che scorre di filato, ma dove non accade nulla: notiamo solo qualche telefonata o qualche cartolina. Così le vicende sono più affidate al linguaggio che alla narrazione: abbiamo a che fare più con un esercizio linguistico che con una prova narrativa. La trama praticamente non esiste. Il tono incantato e un po' gergale modula i suoi registri migliori nelle descrizioni delle Marche e dell'Adriatico.

La protagonista, la signorina N.N., aveva in mente «un'idea di letteratura non troppo incendiaria, e neanche tanto rivoluzionaria. La sua era un'idea di letteratura, per così dire, servizievole». Forse è l'immagine migliore di letteratura — una letteratura di poco conto — che questo volume a tratti un po' noioso ci sa restituire.

A. Spadaro

FILM

a cura di V. FANTUZZI

La polveriera (Serbia, Grecia, Macedonia, Turchia, Francia 1998). Regista: GORAN PASKALJEVIC. Interpreti principali: M. Manojlovic, L. Ristovski, M. Jokovic.

Belgrado prima dei roghi provocati dalle incursioni aeree della NATO. Il titolo del film, *La polveriera*, allude a qualcosa che sta per esplodere. Il regista, Goran Paskaljevic, oppositore del regime di Milošević, vive a Parigi: il che gli permette di essere ancora in attività. Nel portare sullo schermo, con la partecipazione di alcuni tra i migliori attori serbi, un dramma del macedone Dejan Dukovski, ha inteso descrivere lo stato di crescente disagio che opprime il popolo preso nella morsa di un regime totalitario e delle ristrettezze provocate dall'*embargo* economico, il cui scopo dovrebbe consistere nell'indebolire Milošević, mentre invece, colpendo la parte più debole della popolazione, produce una società nella quale sopravvive il più forte.

Nel film corale, la cui azione si svolge nell'arco di una notte, si intrecciano i destini di una ventina di perso-

Digitized by Google

naggi. Una serie di incidenti mette in moto una *ronde* drammatica nella quale scoppiano aggressioni violente a partire da fatti apparentemente normali. Le situazioni sono talmente paradossali da provocare quella mescolanza di indignazione e riso, che è tipica dell'*humour* nero. Se si potesse vedere il film in versione originale e non nelle copie doppiate che circolano nelle sale italiane, si capirebbe che nella Belgrado notturna, oltre ai serbi, si muovono personaggi provenienti dai Paesi confinanti (bosniaci, macedoni...). La tensione che pervade il film rappresenta in sintesi quella che coinvolge l'intera regione balcanica.

In un *cabaret* dall'aria vagamente espressionista un «artista esoterico» lancia sinistre profezie. Giunge un «emigrante di lusso» (Miki Manojlovic) che, dopo aver trascorso un lungo periodo all'estero, vorrebbe rivedere l'ex fidanzata (Miriana Karanovic) ed è disposto, pur di farsi perdonare il precedente abbandono, a ingaggiare un'orchestra sinfonica e a farla suonare su un barcone che discende lungo il corso del Danubio. Una ragazza (Miriana Jokovic) cade assieme con il fidanzato nelle mani di due spacciatori che però finiscono male: uno viene ucciso sul posto, l'altro sarà linciato per un furto che non ha commesso.

Un conduttore di taxi (Nebojsa Glogovac), dopo aver assistito a una lite provocata da un tamponamento, trova in un bar un ex poliziotto (Alexander Berck) e gli rivela di essere stato lui a massacrarlo di botte, rendendolo invalido, come vendetta per un pestaggio che, in precedenza, aveva a sua volta subito. La vittima di un incidente d'auto va in casa del giovanotto che lo ha causato (Marko Urosevic) e, con l'aiuto di un pugile (Dragan Nikolic), spacca tutto quello che vi si trova. Il pugile viene sbudellato sotto la doccia da un collega (Lazar Ristovski) dopo che i due si sono reciprocamente rivelati gli inganni e i reciproci tradimenti di tutta una vita. Il pugile assassino fugge su un treno e si fa scoppiare addosso una bomba a mano mentre tenta di abbracciare una giovane vedova di guerra.

Uscito a Belgrado nell'ottobre del 1998, il film ha avuto uno straordinario successo soprattutto tra i giovani. Ricordando la città come era prima dei bombardamenti Paskaljevic dice: «Quando siamo scesi in piazza eravamo tutti uniti: gli studenti e i tre maggiori partiti dell'opposizione... Oggi Belgrado è cambiata. L'opposizione è finita. La guerra ha prodotto il contrario di quello che si voleva e la democrazia si allontana sempre di più. Spero che questo film possa aiutare a capire meglio quello che è successo quando ancora non si prevedeva quale piega avrebbero preso le cose».

Nel rispetto della Legge 675/96, sulla tutela delle persone e dei dati personali, *La Civiltà Cattolica* garantisce che le informazioni relative agli abbonati, custodite nel proprio archivio elettronico, non saranno cedute ad altri e saranno utilizzate esclusivamente per l'invio della rivista.

Collegio degli scrittori de «La Civiltà Cattolica»: GianPaolo Salvini S.I. (*direttore*), Michele Simone S.I. (*vicedirettore*), Giuliano Raffo S.I. (*caporedattore*), Guido Valentinuzzi S.I. (*segretario*), Virgilio Fantuzzi S.I., Paolo Ferrari da Passano S.I., Giovanni Marchesi S.I., Giandomenico Mucci S.I., Piersandro Vanzan S.I.

Scrittori emeriti: Enrico Baragli S.I., Ferdinando Castelli S.I., Giuseppe De Rosa S.I., Antonio Ferrua S.I., Angelo Macchi S.I., Giovanni Rulli S.I.

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 394/48 del 14 settembre 1948

Finito di stampare il 2 luglio 1999 - Sped. in abb. post. 45% art. 2 c. 20/b L. 662/96 - Roma

SO.GRA.RO. - SOCIETÀ GRAFICA ROMANA S.p.A. - via I. Pettinengo 39 - 00159 Roma - tel. 06.4356051

Digitized by Google

Storia

BAUMGARTNER M., *L'Eglise en Occident. Des origines aux Réformes du XVI siècle*, Paris, PUF, 1999, XX-275, FF. 198.

BERGHAHN V. R., *Sarajevo, 28 giugno 1914. Il tramonto della vecchia Europa*, Bologna, il Mulino, 1999, 245, L. 32.000.

BIANCHI IACONO C., *Aspetti dell'opposizione dei cattolici di Milano alla Repubblica Sociale Italiana*, Brescia, Morcelliana, 1998, 198, L. 35.000.

BUSSETTI G., *Memorie storiche di Stabia cristiana dal III al X secolo. Censimento archeologico e interpretazioni teologiche*, Napoli, Luciano, 1998, XV-214, L. 30.000.

CANTÙ F., *Coscienza d'America. Cronache di una memoria impossibile*, Roma, Edizioni Associate, 1998, 262, L. 30.000.

CAROCCI S., *Il nepotismo nel Medioevo. Papi, cardinali e famiglie nobili*, Roma, Viella, 1999, 233, L. 35.000.

DANIEL N., *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, Bologna, il Mulino, 1998, 487, L. 45.000.

DE ROSA G., *La Civiltà Cattolica. 150 anni al servizio della Chiesa: 1850-1999*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1999, 207, L. 20.000.

DUBARLE A.-M. - LEYNEN H., *Histoire ancienne du Linceul de Turin*, tome II: *944-1.356*, Paris, de Guibert, 1998, 146, FF. 130.

FRUGONI A., *Pellegrini a Roma nel 1300. Cronache del primo Giubileo* (F. ACCROCCA), Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 157, L. 28.000.

GHEDDO P., *Missione America. I 50 anni del Pime negli Stati Uniti, Canada e Messico (1947-1997)*, Bologna, EMI, 1998, 176, L. 18.000.

GOBRY I., *L'Europa di Cluny. Riforme monastiche e società d'Occidente (secoli VIII-XI)*, Roma, Città Nuova, 1999, 542, L. 75.000.

GRAND A., DE, *L'Italia fascista e la Germania nazista*, Bologna, il Mulino, 1999, 159, L. 18.000.

Italia (L') nella crisi dei sistemi coloniali fra Otto e Novecento (A. A. MOLA), Foggia, Bastogi, 1998, 276, s.i.p.

MAYA GONZALEZ J. L., *Celti e iberi nella penisola iberica*, Milano, Jaca Book, 1999, 128, L. 18.000.

NOYES E., *The story of Ferrara. Ferrara e Inghilterra: letteratura ed esperienze di viaggio dal Grand Tour alla storia ferrarese*, Ferrara, Corbo, 1998, XVII-306, L. 35.000.

ORABONA L., *Chiese del Sud. Nuove ricerche per la storia religiosa della società meridionale in età moderna e contemporanea*, Cassino (FR), Garigliano, 1998, 233, L. 35.000.

ORIGONE S., *Giovanna di Savoia alias Anna Paleologina latina a Bisanzio (c. 1306 - c. 1365)*, Milano, Jaca Book, 1999, 232, L. 26.000.

PALUMBO P. F., *Dal Medio Evo al Rinascimento alla storia del Mezzogiorno. Raccolta di studi*, Roma, Ed. del Lavoro, 1998, 330, s.i.p.

Papauté (La) au XX siècle. Colloque de la Fondation Singer-Polignac (E. BONNEFOUS - J. FOYER - J.-B. D'ONORIO), Paris, Cerf, 1999, 195, FF. 120.

PENTERIANI IACOANGELI P. - PENTERIANI U., *Nepi e il suo territorio nell'Alto Medioevo. Il Monachesimo nella Valle Suppentonia (476-1131)*, Roma, Il Calamo, 1999², 180, L. 35.000.

Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940) (C. NUBOLA), Bologna, il Mulino, 1998, 517, L. 70.000.

POLLARD J. F., *The Unknown Pope Benedict XV (1914-1922) and the Pursuit of Peace*, London, Chapman, 1999, XV-240, s.i.p.

Roma e Pechino. La svolta extraeuropea di Benedetto XV (A. GIOVAGNOLI), Roma, Studium, 1999, VII-290, L. 38.000.

SIRAGO V. A., *Amalasunta. La Regina (ca. 495-535)*, Milano, Jaca Book, 1999, 124, L. 22.000.

STIERNON D., *Storia dei Concili Ecumenici*, vol. V: *Costantinopoli IV*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1998, 343, L. 40.000.

Storia della storiografia, Milano, Jaca Book, 1998, 175, L. 50.000.

TURI T., *L'Azione Cattolica in Italia e in Puglia. Appunti e materiali*, Fasano (BR), Schena, 1998, 270, L. 20.000.

VASIL'EVA O., *Russia martire. La Chiesa Ortodossa dal 1917 al 1941*, Milano, La Casa di Matriona, 1999, 251, L. 22.000.

Verbali del Consiglio dei Ministri. Luglio 1943 - Maggio 1948 (G. RICCI), vol. X: *Indici*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1998, XV-634, s.i.p.

Spiritualità - Liturgia

ALFONSO MARIA DE' LIGUORI, S., *Uniformità alla volontà di Dio. Modo di conversare con Dio* (F. DESIDERI), Roma, Città Nuova, 1999, 125, L. 14.000.

BATTAGLIA O., *Il dialogo nelle parabole dell'amore*, Assisi (PG), Cittadella, 1999, 281, L. 28.000.

BOSCHETTI E., *Guardate a lui e sarete ràggianti*, Pavia, Casa del Giovane, s.d., 117, s.i.p.

BUNGE G., *Akedia. Il male oscuro* (V. LANZARINI), Magnano (BI), Qiqajon, 1999², 155, L. 22.000.

Digitized by Google

CENCINI A., *«...come olio profumato...». Strumenti di integrazione comunitaria del bene e del male*, Milano, Paoline, 1999, 376, L. 28.000.

CONSIDINE D., *Dio ci ama. Lasciamoci amare. Pensieri d'incoraggiamento* (D. MONDRONE), Roma, Pro Sanctitate, 1999, 164, s.i.p.

DA PERSICO E., *Lettere ai direttori spirituali (1911-1938)* (D. MAZZUCONI), Brescia, Morcelliana, 1998, 261, L. 30.000.

DOLZ M., *«Insegnaci a pregare». Meditazione per adolescenti*, Milano, Ares, 1999, 188, L. 28.000.

GARNEAU J.-Y., *Dio, il Padre che è nei cieli. Dieci celebrazioni per il giubileo del Duemila*, Padova, Messaggero, 1999, 159, L. 18.000.

GIUSSANI L., *L'uomo e il suo destino in cammino*, Genova, Marietti, 1999, 163, L. 20.000.

ID., *Porta la speranza. Primi scritti* (E. BUZZI), ivi, 1997, XXVI-260, L. 25.000.

GUZZI M., *L'ordine del giorno. La coscienza spirituale come rivoluzione del nuovo secolo*, Milano, Paoline, 1999, 172, L. 18.000.

In Passione Domini. Celebrazioni quaresimali, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 159, s.i.p.

Invisibile presenza, Milano, Paoline, 1999, 109, L. 12.000.

LENTINI G., *La serva del Signore. Riflessioni mariane per Religiose*, Roma, Giovinezza, 1998, 133, s.i.p.

ID., *Al di là*, Roma, Città Nuova, 1999, 80, L. 10.000.

LODI E., *Il Padre di Gesù Cristo nella liturgia*, Bologna, EDB, 1998, 111, L. 15.000.

MATTA EL MESKIN, *Comunione nell'amore*, Magnano (BI), Qiqajon, 1999[3], 292, L. 35.000.

NIEBUHR R., *Il destino e la storia. Antologia degli scritti* (E. BUZZI), Milano, BUR, XXXVII-382, L. 16.500.

PALUMBIERI S., *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milano, San Paolo, 1999, 258, L. 22.000.

PAOLO VI, *Preghiere al Padre. Invocazioni e insegnamenti* (M. C. MORO), Brescia, Morcelliana, 1999, 120, L. 25.000.

RICCARDI A., *Le parole della Croce. Lettura spirituale dei quattro Vangeli della Passione*, ivi, 1999, 122, L. 15.000.

TAFT R. F., *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma, Lipa - PIO, 1999, 355, L. 33.000.

Varie

AGOSTONI T., *Every Citizen's Handbook*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 1997, 447, s.i.p.

Archivi (Gli) del Centro ricerche Giuseppe Di Vittorio. Inventari (S. BARRESI - A. GANDOLFI), Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1998, X-454, s.i.p.

BRESSLAU H., *Manuale di diplomatica per la Germania e l'Italia*, ivi, 1998, LXXXVI-1.423, s.i.p.

CARAPELLE R. - SANTANERA F., *A scuola di diritti. Come difendersi da inadempienze e abusi della burocrazia sociosanitaria*, Torino, UTET, 1997, VI-81, L. 12.000.

Challenge (The) of justice and peace. The response of the Church in Africa today (B. MUNONO), Vatican City, Pontifical Council for Justice and Peace, 1998, 130, s.i.p.

Città (La) europea fuori d'Europa (L. BENEVOLO - S. ROMANO), Milano, Scheiwiller, 1998, XII-474, s.i.p.

CORDOVANI R., *La cripta dei Cappuccini. Chiesa dell'Immacolata Concezione. Via Vittorio Veneto, 27 - Roma. Notizie storiche e lettura*, Roma, Frati Minori Cappuccini, 1998, 39, s.i.p.

FISCHER H.-J., *L'amico tedesco Kohl, l'Italia e il Vaticano*, Roma, Ideazione, 1998, 166, L. 18.000.

GIOVANNI PAOLO II, *Litterae encyclicae Fides et Ratio*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1998, 115, s.i.p.

Legature (Le) pregiate della Biblioteca Universitaria di Napoli dal 1770 al 1860 (M. L. SIRAGUSA), Roma, Ist. Poligrafico e Zecca dello Stato, 1998, 227, s.i.p.

MANNA F. - TOSCANO R., *Le navigazioni dell'era pionieristica*, Napoli, Accademia Pontaniana, 1998, 79, s.i.p.

Moralità: la parola più astratta del vocabolario moderno, Milano, Nuovo Mondo, 1998, s.p., s.i.p.

Nell'Impero del Sol Levante. Viaggiatori, missionari e diplomatici in Giappone (A. TAMBURELLO), Brescia, Fond. Civiltà Bresciana, 1998, 205, s.i.p.

PACIELLO M., *Operai dell'ultima ora*, Foggia, Grilli, 1998, 170, s.i.p.

PARAVICINI BAGLIANI A., *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma, Viella, 1998, 130, L. 38.000.

PETRA B., *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, Bologna, EDB, 1998, 108, L. 16.000.

Pianeta Cina, Roma, Autostrade, 1998, 160, s.i.p.

NOTA. Non è possibile dar conto delle molte opere che ci pervengono. Ne diamo intanto un annuncio sommario, che non comporta alcun giudizio, e ci riserviamo di tornarvi sopra secondo le possibilità e lo spazio disponibile.

Digitized by Google

AP
37
.C58

UNIV. OF MICH.
SEP 27 1999
CURRENT SERIALS

LA CIVILTÀ CATTOLICA

ANNO 150

Riflessioni su un tema dibattuto: l'Inferno - La prima Crociata nove secoli dopo - Il senso della spiritualità cristiana secondo un punto di vista laicista - La corruzione nelle amministrazioni pubbliche del Terzo Mondo - Un aspetto significativo della cultura indiana: la filosofia Nyāya - Celebrazioni liturgiche pontificie, radio e televisione - Le elezioni amministrative in Italia (13 e 27 giugno) - La fine del conflitto nei Balcani

17 LUGLIO 1999 / QUINDICINALE / ANNO 150

3578

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

«Beatus populus, cuius Dominus Deus eius»

Rivista quindicinale di cultura fondata nel 1850

Direttore responsabile: GIANPAOLO SALVINI S.I.

24 quaderni in 4 volumi all'anno - Esce il primo e il terzo sabato del mese

anno 150 - volume III - quaderno 3578 - 17 luglio 1999

SOMMARIO

EDITORIALE

107 **L'Inferno. Riflessioni su un tema dibattuto**

ARTICOLI

120 *C. Capizzi*, **La prima Crociata: nove secoli dopo**

135 *G. Mucci*, **Risveglio della spiritualità o domanda inevasa sul senso della vita?**

145 *J. Spillane*, **La corruzione radicata**

NOTE E COMMENTI

159 *J. Vattanky*, **Il sistema filosofico Nyāya: un aspetto significativo della cultura indiana**

CRONACHE

168 Chiesa: *V. Fantuzzi*, **Celebrazioni liturgiche pontificie, radio e TV**

181 Italia: *M. Simone*, **Le elezioni amministrative (13 e 27 giugno 1999)**

189 Estero: *A. Macchi*, **La fine del conflitto nei Balcani**

196 RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

ABBONAMENTI ITALIA: un anno L. 100.000; due anni L. 180.000; tre anni L. 260.000; un semestre L. 55.000; un quaderno L. 8.000. ESTERO (via superficie): un anno $ 120; due anni $ 220; tre anni $ 310; un quaderno $ 12. I versamenti possono essere effettuati: *a)* tramite il conto corrente postale n. 588004, intestato a *La Civiltà Cattolica*, via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma; *b)* sul c.c. bancario n. 89741 de *La Civiltà Cattolica* presso Rolo Banca 1473, via Veneto, 74 - Roma. [IVA assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74, 1° comma, lett. c), D.P.R. 633/1972 e successive modifiche]. Direzione, amministrazione e gestione della pubblicità: via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma. Telefoni: centralino (06) 69.79.201; ufficio abbonamenti (06) 69.79.20.50; fax (06) 69.79.20.22.

Unione Stampa Periodica Italiana - ISSN 0009-8167

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Sommario del quaderno 3578 (17 luglio 1999)

In occasione delle ferie estive i nostri uffici resteranno chiusi nel mese di agosto

EDITORIALE

L'INFERNO. Riflessioni su un tema dibattuto - L'editoriale, rispondendo a due recenti interventi sul tema dell'Inferno, si sofferma anzitutto sulla dottrina ufficiale della Chiesa, fondata sull'insegnamento del Nuovo Testamento, che si riduce a due proposizioni: l'Inferno esiste; l'Inferno è eterno. Nella seconda parte l'editoriale si chiede come conciliare l'infinita bontà e misericordia di Dio con l'esistenza dell'Inferno eterno, e risponde che non è Dio che condanna l'uomo all'Inferno, ma è l'uomo che si condanna liberamente. Infatti Dio, avendo creato l'uomo libero, ne rispetta la libertà anche quando l'uomo sceglie contro di Lui. Rileva inoltre che l'uomo non si danna per «peccati-bagattelle», ma per il fatto di respingere liberamente l'amore di Dio salvatore. Questo si spiega riflettendo sulla natura del peccato e sulla natura della libertà umana.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 107-119 **quaderno 3578**

ARTICOLI

Carmelo Capizzi S.I., **LA PRIMA CROCIATA: NOVE SECOLI DOPO** - In occasione del nono centenario della conquista di Gerusalemme da parte dei crociati (15 luglio 1099), si offre una panoramica sulla genesi, lo sviluppo e gli effetti storici della prima Crociata (1095-99), concepita inizialmente soprattutto come pellegrinaggio armato per la riconquista del Sepolcro di Cristo e, forse, per il soccorso da prestare alla cristianità orientale. In tale panoramica sono incluse le problematiche religiose, sociali, culturali, politiche ed economiche di cui quella Crociata fu insieme il punto di arrivo e il punto di partenza, specialmente a causa della fondazione di Stati «Franchi» in Siria e in Palestina. Nel passare in rassegna tali problemi si indicano le principali valutazioni positive e negative, espresse — talora troppo superficialmente — dalla storiografia, a partire dal secolo XII fino ad oggi.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 120-134 **quaderno 3578**

Giandomenico Mucci S.I., **RISVEGLIO DELLA SPIRITUALITÀ O DOMANDA INEVASA SUL SENSO DELLA VITA?** - L'articolo risponde criticamente ad alcuni interrogativi posti da Umberto Galimberti alla spiritualità cristiana. Essi riguardano il senso e il valore della spiritualità cristiana come sono interpretati dall'ottica laicista. Vengono riproposti e studiati alla luce del concetto teologico di spiritualità e della situazione culturale contemporanea. Si accenna anche al *background* filosofico — che sembra essere a monte delle affermazioni e delle opinioni del Galimberti —, che proviene dal pensiero moderno, da Cartesio a Gentile.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 135-144 **quaderno 3578**

Digitized by Google

nelle librerie cattoliche

Il libro presenta la figura di Gesù in maniera semplice e accessibile, anche se è scritto tenendo presente le opere dei migliori specialisti di storia e di esegesi neotestamentaria. Un ottimo sussidio in preparazione al giubileo del 2000.

GIUSEPPE DE ROSA S.I.

GESÙ DI NAZARET
la vita
il messaggio
il mistero

pp. 344 - L. 30.000

EDITRICE ELLE DI CI
LA CIVILTÀ CATTOLICA

Digitized by Google

James Spillane S.I., **LA CORRUZIONE RADICATA** - L'Autore, professore nella Facoltà di Scienze sociali dell'Università Sanata Dharma di Yogyakarta (Indonesia) e dell'Università Gregoriana di Roma, esamina nei suoi diversi aspetti il problema della corruzione politica ed economica a livello mondiale. Dopo averne individuato le cause e gli effetti, prende in considerazione i casi più difficili (corruzione «radicata» e corruzione «inveterata») e presenta le possibili strategie per combatterla, indicando anche i motivi per cui è praticamente impossibile eliminarla del tutto. Affinché la riduzione del grado di corruzione sia sostenibile si richiede il consolidamento degli interessi politici e della competizione al pari di una ferma *leadership*. A ciò bisogna aggiungere il sostegno che può essere dato da parte dell'ambiente sociale ed economico.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 145-158 quaderno 3578

NOTE E COMMENTI

John Vattanky S.I., **IL SISTEMA FILOSOFICO NYĀYA: UN ASPETTO SIGNIFICATIVO DELLA CULTURA INDIANA** - L'Autore, professore emerito alla Pontificia Facoltà Teologica di Pune (India), presenta gli aspetti centrali della filosofia *Nyāya*, che occupa una posizione unica nella storia della cultura indiana. Dopo una rassegna dei maggiori studiosi di tale sistema, esamina in particolare come il *Nyāya* affronta il problema della conoscenza, specialmente riguardo alla questione dell'esistenza di Dio: a differenza dei buddisti, gli esponenti del *Nyāya* ritengono che si possa conoscere l'ignoto a partire dal noto, affermando quindi la capacità dell'intelletto di elevarsi al di sopra dei fenomeni direttamente percepiti. Essi inoltre ritengono che nessuna teoria della conoscenza sia possibile senza implicare al tempo stesso l'esistenza di un Assoluto e la capacità dell'intelletto umano di coglierlo in qualche modo.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 159-167 quaderno 3578

CRONACHE

CHIESA: *Virgilio Fantuzzi S.I.*, **CELEBRAZIONI LITURGICHE PONTIFICIE, RADIO E TV** - In che modo la Radio Vaticana si prepara a seguire il Giubileo ormai alle porte? A quali criteri devono attenersi coloro che commentano, nel corso di trasmissioni radiofoniche o televisive, le celebrazioni liturgiche presiedute dal Papa? Come far sì che la regia televisiva di un rito religioso assecondi le esigenze della regia liturgica senza entrare in contrasto con essa? Per avviare una riflessione su questi argomenti, abbiamo intervistato tre «addetti ai lavori»: il p. Federico Lombardi, direttore dei programmi della Radio Vaticana, il dott. Giuseppe De Carli, vaticanista del TG Uno della RAI, e il vescovo mons. Piero Marini, Maestro delle celebrazioni liturgiche pontificie.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 168-180 quaderno 3578

ITALIA: *Michele Simone S.I.*, **LE ELEZIONI AMMINISTRATIVE (13 e 27 giugno 1999)** - Lo scorso 13 giugno, insieme alle elezioni dei deputati al Parlamento europeo (cfr *Civ. Catt.* 1999 III 72-80), gli italiani erano chiamati a eleggere il Consiglio Regionale della Sardegna, 66 Consigli Provinciali e altrettanti presidenti delle Province, 4.669 Consigli Comunali e altrettanti sindaci, di cui 28 capoluoghi di provincia, insieme alle elezioni suppletive di due deputati alla Camera e un senatore. La cronaca informa sui risultati, esaminandone le caratteristiche, insieme alla situazione dei partiti che hanno conseguito un risultato negativo (AN, Lega Nord, DS, PPI, Lista Dini, Verdi e Rifondazione Comunista) e a quella di Forza Italia, che ha ottenuto i risultati migliori. Infine si chiede la soppressione delle Province come ente politico elettivo.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 181-188 quaderno 3578

Digitized by Google

nelle librerie cattoliche

Il volume si propone di aiutare i cristiani ad approfondire quello che la fede cristiana afferma sul mistero di Dio, in particolare a conoscere meglio la paternità divina, proposta dal Papa Giovanni Paolo II come tema di meditazione e contemplazione per il 1999 in preparazione al Grande Giubileo del 2000. Il libro in tal modo risponde anche alle domande poste dalle persone che sono alla «ricerca di Dio», nella speranza che possano trovare quel Dio che essi cercano altrove «come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (At *17,27*).

GIUSEPPE DE ROSA

DIO, IL PADRE

pp. 360 - L. 30.000

EDITRICE ELLE DI CI
LA CIVILTÀ CATTOLICA

Digitized by Google

ESTERO: *Angelo Macchi S.I.*, **LA FINE DEL CONFLITTO NEI BALCANI** - Il conflitto per il Kosovo, iniziato il 25 marzo 1999, è stato condotto con bombardamenti aerei e missilistici delle forze NATO, in particolare sulla Serbia, che hanno distrutto obiettivi militari, strategici e industriali, senza risparmiare obiettivi civili, tra cui l'ambasciata cinese a Belgrado. L'iniziativa diplomatica della Russia, prima attraverso il G 7 e poi attraverso l'ONU, ha condotto il Parlamento iugoslavo ad accettare tutte le condizioni richieste. Dopo il ritiro delle truppe serbe dal Kosovo e l'ingresso di contingenti NATO per proteggere il ritorno dei profughi, il 21 giugno scorso sono ufficialmente terminate le operazioni militari.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 189-195 quaderno 3578

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. VI/I-III 197 - *Arte (L') degli anni '50, '60, '70* 210 - A.S.SI.CE.M. 209 - *Bioetica (La)* 203 - *Bottega (La) dell'artista* 199 - Cassinelli R. 199 - FIDAE 196 - Genovese R. 206 - *Kieślowski racconta Kieślowski* 212 - Knight Ch. 210 - Léon-Dufour X. 208 - Marino F. 198 - Martinetti M. C. 206 - Massaron S. 206 - Moltmann J. 202 - Panza G. 210 - Petroni F. 207 - Piazza O. F. 202 - Polacco F. 205 - Ridley Ph. 206 - Scurati C. 196 - Stock D. 212 - Villari G. 209 - Zanetti E. 201

© La Civiltà Cattolica 1999 III 196-212 quaderno 3578

novità

La storia di Villa Malta — attuale sede della Civiltà Cattolica —, *sorta nell'area del* Collis hortulorum *valorizzata già da Lucullo, rispecchia le alterne fortune della storia di Roma: nel susseguirsi dei vari proprietari è possibile individuare uno spaccato della società romana attraverso i secoli.*

GIOVANNI CAPRILE S.I.

VILLA MALTA
dall'antica Roma
a «Civiltà Cattolica»

pp. 132 con 46 ill.
L. 20.000

EDIZIONI LA CIVILTÀ CATTOLICA - ROMA

Digitized by Google

Oltre alla cronistoria puntuale dei lavori dell'Assemblea sinodale, il volume contiene alcune catechesi del Papa, il testo dei «Lineamenta», dell'«Instrumentum Laboris» e dell'Esortazione apostolica post-sinodale «Vita consecrata». Gli indici (dei nomi, dei documenti conciliari, dei documenti della Santa Sede e delle materie) — una novità unica nel panorama editoriale — rendono l'opera indispensabile per ogni biblioteca e per chiunque voglia approfondire il senso della vita consacrata oggi.

GIUSEPPE FERRARO S.I.

IL SINODO DEI VESCOVI

NONA ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA
(2-30 ottobre 1994)
«La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo»

pp. XII - 684

L. 85.000

EDIZIONI LA CIVILTÀ CATTOLICA

Digitized by Google

L'INFERNO
Riflessioni su un tema dibattuto

Il tema dell'Inferno, benché sia stato trattato molte volte, ritorna continuamente di attualità. Le critiche che si muovono all'insegnamento della Chiesa su questo punto sono quasi sempre le stesse, ma con accentuazioni nuove e asprezze espressive che lasciano sconcertati i credenti e, dunque, richiedono risposte adeguate.

Due recenti interventi hanno riacceso il dibattito sull'Inferno. Il 19 novembre1998 è apparsa sull'*Espresso* un'intervista del prof. Luigi Lombardi Vallauri, ordinario di Filosofia del Diritto all'Università di Firenze (al quale l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano non ha rinnovato l'incarico annuale d'insegnamento), in cui ci sono gravi affermazioni sull'Inferno. Secondo i termini dell'intervista, esso è una «colossale ingiustizia, contraria a tutti i princìpi del diritto moderno, compresa la Costituzione italiana. Invece che rieducare il reo, come sarebbe giusto, l'inferno lo condanna a una pena eterna, senza scampo. Nemmeno Dio ne esce bene da questo suo parto. Fa la figura di un padre che chiude i suoi figli reprobi in una stamberga orrenda e poi butta via la chiave, per sempre! L'inferno decreta il fallimento totale della pedagogia di Dio!».

Il prof. Lombardi Vallauri aggiunge che «l'inferno cattolico è una pena troppo smisurata in rapporto alle colpe commesse», perché si può andare all'Inferno per «peccati bagattella», come un bacio tranquillo *sine periculo pollutionis*. Egli è particolarmente scandalizzato per il fatto che l'Inferno è comminato «per una colpa neppure commessa» come il peccato originale, un'invenzione di sant'Agostino per giustificare il battesimo, per cui vanno all'Inferno tutti i morti senza battesimo, anche i bambini. Ma le affermazioni più aspre il prof. Lombardi Vallauri le riserva per

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 107-119 quaderno 3578 (17 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

Gesù. «Gesù — egli afferma — era completamente dominato dall'idea dell'inferno. Altro che buona novella! La sua novella è la più spaventosa che mai sia stata annunciata all'uomo. Ma tutti se lo sono scordati. Si dice che Gesù era buono e caso mai è la Chiesa a essere cattiva. Sbagliato. Gesù era cattivissimo».

Quanto a coloro che dicono che «l'inferno c'è, ma è vuoto», il prof. Lombardi Vallauri osserva che «questa è la tesi di chi vuol salvare capra e cavoli. Dicono che l'inferno c'è per tener fermi Gesù e i loro dogmi. Dicono che è vuoto per salvare il loro buonismo, o meglio, l'attuale senso di giustizia e di misericordia di Dio. In ogni caso, il solo fatto di ammettere che Dio possa comminare l'inferno è altrettanto grave del comminarlo per davvero». Spiega poi che la Chiesa non predica l'Inferno «perché se ne vergogna. E se magari volesse parlarne in luce nuova dovrebbe ritrattare secoli di suoi pronunciamenti. Autodistruggersi. E poi, tanto, a quell'inferno quasi più nessuno crede. L'immensa maggioranza dei cattolici d'oggi la pensa come me».

* * *

«Tanto, a quell'inferno nessuno più crede» afferma, a conclusione della sua intervista all'*Espresso*, il prof. Lombardi Vallauri. A questa affermazione si ricollega il prof. Pietro Prini nel suo recente volume, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la Chiesa cattolica* (Milano, Garzanti, 1999, 119), scrivendo: «Non siamo molto lontani dal vero, se dalle statistiche di sociologia religiosa che ho ricordato poco sopra [si tratta dell'inchiesta sulla "religiosità in Italia", compiuta dall'Università Cattolica di Milano e pubblicata nel 1995] risulta che non più di una modesta cifra che oscilla tra il 10 e il 20% di cattolici italiani tra i 18 e i 74 anni, di ambo i sessi, crede ancora che l'Inferno sia "un luogo di dannazione per punire i malvagi nelle fiamme eterne". L'altro 60% — che dichiara di non credervi più, pur non rinunciando alla fede nella divinità di Gesù Cristo e, almeno per una fascia dal 20 al 40%, nell'origine divina della Chiesa — non costituisce forse per la Chiesa gerarchica una specie di *scisma sommerso*, che nessun affollamento di grandi piazze o di pellegrinaggi devoti o di giubilei millenari basta a isolare nel nascondimento della coscienza dove si parla davvero con Dio?» (p. 55).

Il prof. Prini — a quanto ci sembra di capire — vede in questa negazione dell'Inferno «un segno che la coscienza cristiana ha

Digitized by Google

fatto un grande progresso nei venti secoli della sua storia» (ivi) rispetto alla «teologia fabulatoria della dannazione» (p. 47) di derivazione agostiniana (il prof. Prini riconosce «in Agostino un pesante residuo del suo giovanile pessimismo manicheo»). Rilevando poi che «il mondo com'è costruito dalla scienza e dalla tecnica moderne è un mondo esorcizzato dagli antichi segni dell'infernale», perché «la scienza e la tecnica hanno messo in fuga i diavoli con cui la fantasia teologica di Bosch popolava la natura» (p. 47); notando nello stesso tempo che l'autorità ecclesiastica, servendosi dell'idea dell'Inferno e del peccato originale, ha saputo ben gestire «la risorsa del *metter paura*», specialmente «quando all'eternità dell'inferno si è aggiunta — ben presto nella devozione dei fedeli — la credenza di quell'inferno temporaneo che è il "purgatorio" delle colpe meno gravi, della quale la Chiesa pastorale ha assunto in qualche modo l'amministrazione attraverso le preghiere dei vivi, le elemosine, le messe, le indulgenze» (p. 53), il prof. Prini denuncia «la minaccia che incombe sopra il cattolicesimo contemporaneo» (p. 8). Essa consisterebbe nel fatto che la Chiesa, dopo il Concilio Vaticano II, non ha saputo attuare l'«aggiornamento» auspicato da Giovanni XXIII, adeguando il suo messaggio alla cultura scientifica contemporanea e, in tal modo, mettendo fine allo «scisma sommerso» di quei cattolici che, proprio per la mentalità generata dalla *civiltà della scienza,* non possono accettare né i primi racconti della Genesi (Adamo ed Eva, l'ubicazione dell'Eden), né il peccato originale, né Satana, né l'Inferno eterno, né la confessione auricolare, né l'identificazione della pena con la «vendetta di Dio», né le vecchie forme dell'etica sessuale, che colpevolizzano il piacere, rifiutando la liceità di ogni atto o sentimento sessuale fuori del matrimonio.

* * *

La credenza cattolica nell'Inferno dunque sarebbe in contrasto con la giustizia e sarebbe una vergogna per la Chiesa (prof. Lombardi Vallauri); sarebbe inaccettabile per la mentalità moderna e la Chiesa col ribadirla provocherebbe uno «scisma» al suo interno (prof. Prini). Che dire di queste due tesi che avrebbero molti punti in comune e che rappresentano il pensiero di parecchi cattolici di oggi? Ci sembra che alla loro base ci sia un'erronea concezione dell'Inferno, più popolare che teologicamente corretta, tanto da falsificare gravemente quanto la dottrina cattolica afferma in merito, sia sulla base

Digitized by Google

di quanto afferma la rivelazione divina contenuta nella Sacra Scrittura, sia sulla base dell'insegnamento dogmatico della Chiesa.

La discussione sull'Inferno deve fondarsi non su quello che la fantasia popolare o le esagerazioni e le amplificazioni dei predicatori — il prof. Prini cita cose orripilanti di un predicatore popolare quale fu il p. Segneri nel XVII secolo! — dicono dell'Inferno, ma su quello che la Chiesa dice su questa verità di fede, fondandosi sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione.

Divideremo il nostro scritto in due parti: nella prima esamineremo la dottrina ufficiale della Chiesa sull'Inferno; nella seconda cercheremo di tracciare una visione «teologica» dell'Inferno, cercando di illuminare con la luce della fede e della ragione questo tragico e oscuro mistero. Lo faremo ricollegandoci all'editoriale «La predicazione dell'Inferno oggi» (cfr *Civ. Catt.* 1992 II 111-120).

* * *

Che cosa dunque afferma la Chiesa sull'Inferno? Già nei primi Simboli della fede, che risalgono al III secolo, si parla di Gesù Cristo «che verrà di nuovo nella gloria per giudicare i vivi e i morti» (Denz.-Schönm. 40): un testo ripreso dai Simboli dei Concili di Nicea e di Costantinopoli. Di un castigo eterno parlano dapprima il Simbolo *Fides Damasi* (fine del V secolo), il Simbolo atanasiano e poi la professione di fede del Concilio Lateranense IV (1215), in cui si afferma che Cristo «verrà alla fine del mondo per giudicare i vivi e i morti e a rendere a ciascuno secondo le sue opere, sia ai reprobi, sia agli eletti: i quali tutti risorgeranno con i loro corpi, che ora hanno, affinché ricevano secondo le loro opere, buone o cattive: quelli [i reprobi] la pena eterna col diavolo, questi [gli eletti] la gloria eterna con Cristo» (ivi, 801).

Questo insegnamento di fede cattolica viene ribadito nella costituzione dogmatica *Benedictus Deus* di Benedetto XII (29 gennaio 1336): «Definiamo inoltre che secondo l'ordinazione comune di Dio le anime di coloro che muoiono in stato di peccato mortale attuale immediatamente dopo la loro morte discendono nell'inferno dove sono tormentati con pene infernali» (ivi, 1002). Questa verità di fede è ribadita nei Concili di Firenze e di Trento. Nel III secolo Origene propose l'ipotesi dell'*apocatastasi*, secondo la quale i condannati all'Inferno — persone umane o demoni — dopo un determinato periodo di sofferenze, si riconcilieranno con Cri-

Digitized by Google

sto. Questa ipotesi, pur appoggiata da altri Padri della Chiesa — Clemente Alessandrino, Gregorio di Nissa, Didimo il Cieco e, in maniera più discreta, Gregorio di Nazianzo e Massimo il Confessore — fu condannata dal Concilio di Costantinopoli del 543, approvato, a quanto pare, dal Papa Vigilio: «Se qualcuno dice o ritiene che il supplizio dei demoni e degli empi è temporaneo e che un tempo finirà e che ci sarà l'*apocatastasi* o reintegrazione dei demoni e degli empi, sia anatema» (ivi, 411).

«Questa decisione non rappresenta un fatto isolato tra i documenti del Magistero, il quale ha insegnato in ripetute occasioni che la sorte di ogni persona resta fissata immediatamente dopo la morte. Come la Scrittura, neppure i testi del Magistero danno motivo per interpretare in senso ampio l'eternità delle pene dell'inferno, come se si trattasse di una durata lunga, ma non necessariamente senza fine. Sostituire l'eternità con la temporalità non rappresenterebbe un approfondimento, ma un mutamento radicale di senso, che toccherebbe la sostanza stessa del messaggio. Quindi in questa vita, e solo in essa, realizziamo il carattere definitivo della decisione ultima della libertà». (L. R. García Murga Vásquez, «¿Dios de Amor e Infierno eterno?», in *Estudios Ecclesiásticos* 70 [1995] n. 272, 13).

La dottrina della Chiesa riguardante l'Inferno, quindi, consiste in due proposizioni che si devono credere come verità di fede: *1) esiste l'Inferno*, che non è un «luogo», ma uno «stato», un «modo di essere» della persona, in cui questa soffre la pena della privazione di Dio, che si chiama la «pena del danno» e nella quale consiste l'essenza propria dell'Inferno. Alla «pena del danno» si accompagna la «pena del senso», che è espressa con l'immagine del «fuoco», ma che non ha nulla a che vedere col fuoco di cui noi abbiamo esperienza: essa significa lo stato di sofferenza di «tutto» l'essere umano per il fatto di essere privato di Dio, che è la fonte della felicità di «tutto» l'essere umano, spirito incarnato. Perciò è fuorviante — anche se l'immagine popolare così si figura l'Inferno — pensare che Dio, per mezzo dei demoni, infligga ai dannati tormenti spaventosi, come quello del fuoco; *2) l'Inferno è eterno*, non per il fatto che così voglia Dio, ma per il fatto che la decisione che l'uomo prende coscientemente nella sua vita e conferma in punto di morte — per Dio o contro Dio — è per sua natura definitiva e irrevocabile: dopo la morte l'essere umano non può pentirsi o tornare indietro. Invece la Chiesa non ha definito

Digitized by Google

nulla circa il numero di coloro che volontariamente scelgono l'Inferno. Sant'Agostino parla di *massa dannata* di fronte al piccolo numero degli «eletti»; san Gregorio Magno e altri Padri e Dottori della Chiesa affermano che sono innumerevoli coloro che si dannano. La Chiesa nella sua dottrina ufficiale mantiene su questo punto un assoluto riserbo. Mentre, dichiarando autorevolmente la santità eroica di alcune persone — i martiri e i santi — afferma che tali persone sono salvate e godono eternamente la visione e l'amore di Dio, non ha mai dichiarato che una persona in concreto — neppure Giuda — si sia dannata. «Ma — osserva opportunamente la Commissione Teologica Internazionale nel suo documento *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia* (1992) — poiché l'Inferno è una vera possibilità reale per ogni uomo, non è lecito, sebbene lo si dimentichi talora nella predicazione durante le esequie, presupporre una specie di automatismo della salvezza» (n. 10, 3) (cfr *Civ. Catt.* 1992 I 492).

Sarebbe arrogarsi un giudizio che spetta solamente a Dio. La Chiesa prega Dio per la salvezza di tutti e affida alla misericordia infinita di Dio i suoi figli peccatori: può dunque sperare nella loro salvezza, ma non ha alcuna certezza che tutti si salvino. Non ha senso, perciò, affermare che esiste la possibilità reale della dannazione, ma che in concreto nessuno si danna. Con quale diritto si fa una simile affermazione, se la Chiesa — che pure crede nell'infinita misericordia di Dio e non si stanca di pregare anche per i peggiori peccatori — su questo punto conserva un assoluto riserbo, rispettando in tal modo il mistero di Dio, i cui giudizi sono «imperscrutabili» (*Rm* 11,33)?

* * *

La Chiesa fonda la sua dottrina dogmatica dell'esistenza dell'Inferno eterno sull'insegnamento del Nuovo Testamento. In molti luoghi si parla della «condanna» di coloro che non accettano Gesù e i suoi inviati (*Mt* 10,15) o non credono in Gesù: «Chi non crede nel Figlio è già stato condannato» (*Gv* 3,17). Nessuno sfuggirà al «giudizio di Dio», il quale «giudicherà i segreti degli uomini» (*Rm* 2,3.16), poiché «tutti ci presenteremo al tribunale di Dio» e «ciascuno di noi renderà conto a Dio di se stesso» (*Rm* 14,10.12). Gesù parla di un luogo di perdizione, la Geenna (*Mt* 10,28). San Paolo e san Giovanni parlano della «collera» di Dio che l'uomo attira su di sé: «Chi crede nel Figlio ha la vita eterna;

Digitized by Google

chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio incombe su di lui» (*Gv* 3,36). «Tu però con la tua durezza e il tuo cuore impenitente accumuli collera su di te per il giorno dell'ira e della rivelazione del giusto giudizio di Dio, il quale renderà a ciascuno secondo le sue opere: la vita eterna a coloro che perseverando nelle opere di bene cercano gloria, onore e incorruttibilità; sdegno e ira contro coloro che per ribellione resistono alla verità e obbediscono all'ingiustizia» (*Rm* 2,5-8).

Gesù parla di un cammino «che conduce alla perdizione» e di una via che «conduce alla vita» (*Mt* 7,13-14); san Paolo parla dei nemici della croce di Cristo, la cui «fine sarà la perdizione» (*Fil* 3,19). La seconda lettera ai Tessalonicesi afferma che coloro che non obbediscono al Vangelo «saranno castigati con una rovina eterna, lontano dalla faccia del Signore e dalla gloria della sua potenza» (*2 Ts* 1,9). Nelle parabole del regno di Dio, Gesù usa l'immagine del banchetto, dal quale alcuni sono esclusi, «gettati fuori nelle tenebre», dove «sarà pianto e stridore di denti» (*Mt* 22,13). Infine Gesù, a quelli che non hanno fatto opere di carità, dirà: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli. [...] E se ne andranno, questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna» (*Mt* 25,41.46).

Così la rivelazione neotestamentaria afferma con chiarezza che per coloro che si induriscono nel male e non si convertono a Dio, pentendosi dei loro peccati e obbedendo al Vangelo con la fede e la carità, c'è la perdizione eterna, la condanna da parte di Cristo, giudice dei vivi e dei morti, all'esclusione dal regno di Dio e dalla vita eterna.

* * *

Ma qui sorge il problema che angustia molti cristiani: come conciliare l'infinita bontà e misericordia di Dio con l'esistenza dell'Inferno eterno? Se Dio è infinito Amore — essi dicono — come può condannare a una sofferenza eterna esseri umani che egli ha creato per amore e per la cui salvezza Cristo è morto sulla croce? Se Dio è infinitamente giusto — essi aggiungono — come può punire con un castigo eterno esseri umani peccatori, ma nello stesso tempo creature fragili e misere? Non c'è proporzione tra i peccati degli uomini, anche assai gravi, e la loro punizione eterna. Per tali motivi — cioè per salvare la bontà e la giustizia di Dio — molti cristiani negano l'esistenza dell'Inferno eterno.

Digitized by Google

Per risolvere questo grave problema è necessario mettere in chiaro che non è Dio che condanna l'uomo all'Inferno, ma è l'uomo che liberamente si autocondanna alla perdizione eterna; non è Dio che infligge all'uomo una sofferenza eterna, ma è l'uomo che se la infligge, rifiutando la salvezza che Dio gli offre.

Dio è sempre e soltanto Amore e la sua attività è sempre e soltanto attività salvatrice. Dio cioè non condanna né castiga, ma vuole solamente la salvezza di tutti, e a questo fine è indirizzata la sua attività. Per lui non è indifferente che l'uomo si salvi o si danni. Egli vuole solo la salvezza dell'uomo. Perciò impegna tutta la sua infinita sapienza e potenza per salvare gli uomini, dando a tutti la grazia necessaria per salvarsi; grazia che l'uomo nella sua libertà può rifiutare, rendendo vana in tal modo la volontà salvifica di Dio. In realtà la salvezza non è un fatto automatico: la grazia della salvezza cioè dev'essere accettata e accolta liberamente. Dio non vuole imporre la salvezza, costringendo l'uomo a salvarsi e quindi ad amarlo, perché la salvezza comporta, da parte dell'uomo, un atto di amore di Dio, e Dio non vuole costringere nessuno ad amarlo, perché l'amore non può essere imposto.

Ma respingendo la grazia e l'amore di Dio, l'uomo si condanna da se stesso alla privazione di Dio, in cui precisamente consiste l'Inferno. La dannazione perciò non è voluta da Dio, ma dall'uomo che rifiuta Dio, la sua grazia e il suo amore. Questa privazione di Dio, liberamente voluta dal peccatore, ha come conseguenza immanente, intrinseca al peccato, quella che abbiamo chiamato sopra la «pena del senso». Questa pena, infatti, non è Dio a infliggerla dall'esterno per mezzo degli angeli o dei demoni, come si vede in molte raffigurazioni pittoriche o si legge nella *Divina Commedia*, ma è il peccatore che se la infligge, per il fatto che il suo rifiuto di Dio mette contro di lui l'intera creazione di Dio: questa infatti, in quanto è creatura di Dio, si rivolta contro di lui a motivo della sua rivolta contro Dio.

Ma — si dirà — Dio, conoscendo la terribile sorte a cui l'uomo va incontro, nel suo infinito amore che ha per lui, non potrebbe costringerlo a evitare l'Inferno? un padre che vede il figlio che sta per buttarsi in un burrone per uccidersi, non lo afferra forse e non lo costringe contro la sua volontà a non compiere un gesto così folle? Per rispondere a questa obiezione,, bisogna ricordare due cose che spesso si dimenticano.

La *prima*: Dio non vuole assolutamente che l'essere umano si

Digitized by Google

danni e impegna tutta la sua onnipotenza per impedire che una persona si perda eternamente; ma, avendo creato l'uomo libero e volendo che sia lui a scegliere liberamente il suo destino, perché soltanto le scelte libere sono degne dell'uomo, rispetta la libertà umana, che è l'espressione più alta della dignità umana. In altre parole, Dio non può trattare l'uomo come un bambino incosciente o come un folle che deve essere salvato da un pericolo di cui il poveretto non si rende conto. Dio tratta l'uomo da persona adulta e consapevole delle sue scelte. È l'unica maniera di trattare la persona umana che sia degna di Dio e degna dell'uomo.

La *seconda*: è infantile pensare che l'uomo si danni per «peccati-bagattelle», come il bacio *sine periculo pollutionis*, di cui parla il prof. Lombardi Vallauri. Dio non sta col fucile spianato per colpire e mandare all'Inferno chi commette un solo peccato. La scelta contro Dio che conduce alla perdizione eterna è una scelta pienamente lucida e consapevole, a cui non si giunge all'improvviso: essa matura durante tutta la vita, passata nel peccato, nel rifiuto e, forse, nell'odio di Dio, nella scelta consapevole del male. Essa cioè è la conseguenza dell'indurimento dell'uomo nel peccato, del rifiuto consapevole di compiere il bene, indicato dalla propria coscienza, del disprezzo di Dio e degli uomini. Perciò non ci si danna per piccole cose, per «bagattelle», ma per il peccato più grave che l'uomo possa commettere: quello di respingere consapevolmente e liberamente l'amore di Dio salvatore; quello di voler essere senza Dio, di voler vivere eternamente lontano da lui.

* * *

Ma come ciò può avvenire? Come cioè può accadere che l'uomo scelga consapevolmente di essere eternamente lontano da Dio e dal suo Regno? Tocchiamo qui l'aspetto più misterioso della dannazione eterna. Forse su questo tremendo mistero può gettare un po' di luce il comprendere, da una parte, la vera natura del peccato e, dall'altra, la vera natura della libertà.

Che cos'è, infatti, il peccato? Nel peccato bisogna distinguere due cose: *1) l'azione peccaminosa*, come la bestemmia, l'uccisione di un'altra persona, il furto, l'odio mortale per un altro uomo; *2) il significato dell'azione peccaminosa*: questa infatti, in quanto è una trasgressione volontaria della legge morale, voluta da Dio per il bene dell'uomo, è un atto di ribellione contro Dio, è un rifiuto di Dio, della sua provvidenza e del suo amore per l'uomo. Nello

Digitized by Google

stesso tempo, trasgredendo la legge di Dio, l'uomo pone se stesso al posto di Dio, si fa legge a se stesso.

Ciò significa che col peccato grave, cosciente e volontario, l'uomo compie un atto di superbia e di orgoglio, in quanto pone se stesso al posto di Dio, preferisce se stesso a Dio: in sostanza nega Dio per affermare se stesso. In realtà, qualunque sia il campo in cui il peccato si realizzi, esso è nella sua essenza profonda un atto di orgoglio, di amore di se stesso e di disprezzo e di rifiuto di Dio. Questa natura del peccato fa sì che l'uomo che non solo commetta il peccato ma «resti» in esso — per cui il peccato diviene in lui non solo «atto», ma «stato» —, si stabilisca in esso, vi si «indurisca», fino a diventare, da «peccatore», «peccato».

Questo indurimento nel peccato fa sì che l'uomo si chiuda a Dio e non permetta alla sua grazia, che Dio non fa mai mancare al peccatore, di agire in lui e di condurlo alla «conversione». Si ha cioè nell'uomo una specie di fissazione nel male che, al momento della morte, quando si decide il destino eterno dell'uomo, diventa quasi naturalmente rifiuto di Dio. È questo rifiuto finale, al quale conduce l'indurimento nel peccato e la non accettazione della grazia della salvezza, il peccato che decide definitivamente la dannazione. Perciò non ci si danna per un solo peccato o per «peccati-bagattelle». Il dramma della dannazione è ben più serio.

Come esso possa compiersi, come cioè l'uomo possa giungere a questo rifiuto radicale di Dio e della sua grazia, è per noi un mistero. Ma è il mistero della libertà umana, che può scegliere Dio e può rifiutarlo, può accettare che sia Dio la fonte della sua felicità — ciò che comporta un gesto di umiltà, in quanto in tal modo l'uomo riconosce la sua povertà e la sua incapacità ad essere felice con le sole sue forze — e può invece orgogliosamente far dipendere la propria felicità da se stesso. In realtà accettare la grazia della salvezza significa per l'uomo dipendere da Dio nel conseguimento della propria felicità. E l'uomo, nel suo orgoglio, può non voler dipendere da Dio, ma essere «solo» se stesso e trovare in se stesso — e non nel dono di Dio — la causa della propria felicità.

È qui che appare in tutta la sua forza la grandezza della libertà umana: che sia essa a decidere il destino eterno dell'uomo. In realtà l'uomo è grande perché può liberamente scegliere Dio o rifiutarlo. Non che il rifiuto di Dio sia un gesto di grandezza, perché con esso l'uomo si condanna all'infelicità eterna. Ma la sua possibilità mostra la grandezza della scelta di Dio, compiuta libe-

Digitized by Google

ramente: l'uomo cioè, che sotto l'impulso della grazia di Dio sceglie Dio liberamente accettando il suo dono di salvezza, mostra che solamente Dio è grande e che soltanto Dio merita di essere scelto dalle sue creature, di essere riconosciuto da esse come il solo che possa renderle eternamente felici. L'accettazione di Dio, che è la salvezza dell'uomo, diventa in tal modo il riconoscimento della grandezza unica di Dio, e quindi un atto di lode all'infinita misericordia e all'infinito amore di Dio.

* * *

Così l'esistenza dell'Inferno eterno mostra la serietà della vita umana: è in essa infatti che l'uomo costruisce il suo destino eterno di salvezza o di perdizione. Mostra anche la tragica serietà del peccato: quanto, cioè, sia pericoloso per l'uomo non solo il commettere peccati, ma il restare ostinatamente in «stato di peccato», rifiutando la grazia di Dio che lo invita alla conversione. Tale stato di peccato conduce all'indurimento del cuore e rende, se non impossibile, estremamente difficile la scelta di Dio in punto di morte. Chi per tutta la vita ha coscientemente rifiutato Dio, restando nel peccato, difficilmente accoglierà Dio nella decisione finale, anche se bisogna sempre sperare che la grazia salvatrice di Dio, che ama infinitamente le sue creature, prevalga sulla resistenza anche più ostinata dell'uomo. Ecco perché, da un lato, non bisogna mai disperare della salvezza di nessuna persona umana e, dall'altro, bisogna coltivare, per sé e per gli altri, il «timore» di Dio, di cui parlano san Paolo: «Attendete alla vostra salvezza con timore e tremore» (*Fil* 2,12) e san Pietro: «Comportatevi con timore nel tempo del vostro pellegrinaggio» (*1 Pt* 1,17). Timore che non è paura di Dio e dei suoi castighi, ma è timore di essere deboli e di rifiutare la grazia di Dio.

La perdizione è un rischio reale per tutti e non bisogna pensare che essa sia una minaccia o una possibilità che non si verifica per nessuno. In tal caso la minaccia della perdizione sarebbe qualcosa di simile alla minaccia del lupo mannaro che un tempo i genitori facevano ai figli piccoli per farli stare buoni. Ciò non sarebbe degno di Dio, che tratta l'uomo da persona adulta e responsabile. Ma al «timore» di Dio va sempre congiunta una più grande e più forte speranza della salvezza, perché — afferma ancora san Paolo — dove «ha abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (*Rm* 5,20). La grazia, cioè, è infinitamente più forte del pec-

Digitized by Google

cato e l'amore e la misericordia di Dio sono senza limiti. Il cristiano deve dunque nutrire la speranza sia della propria salvezza sia della salvezza di tutti, ma non ha nessuna certezza in questo campo, in cui la libertà umana può dare scacco alla grazia di Dio. Perciò l'Inferno resta sempre una «possibilità reale».

Non è perciò né teologicamente accettabile né pastoralmente utile affermare che, sì, c'è la possibilità di perdersi, ma che l'Inferno è «vuoto», perché nessuno si è mai perduto né mai nessuno si perderà, perché l'infinita misericordia di Dio riesce a salvare tutti. Una simile affermazione — che è in contrasto con la Sacra Scrittura — toglie ogni serietà alla vita umana, allo sforzo, talvolta eroico, di essere fedeli a Dio per non perderlo eternamente col peccato, e addormenta l'uomo nella faciloneria e nella pigrizia: che vale impegnarsi in grandi sacrifici se poi la salvezza è sicura per tutti, buoni e malvagi?

* * *

Nella questione dell'Inferno c'è un ultimo problema di difficile soluzione: perché mai l'uomo, che nel momento della morte ha liberamente deciso contro Dio e si è perduto, non può tornare sulla sua decisione e pentirsi e in tal modo essere salvato? La risposta a questo interrogativo dev'essere cercata non nel fatto che Dio lo condanna all'Inferno eterno negandogli la grazia del pentimento e della conversione, ma nella natura stessa della libertà. Finché l'uomo è in vita, la libertà umana è condizionata e limitata e dunque è soggetta a cambiamenti, sia in bene, sotto l'azione della grazia di Dio, sia in male, sotto la forza delle passioni e del peccato. Al momento della morte, quando cioè avviene il distacco del principio spirituale (l'anima) dal principio materiale (il corpo), la libertà è sottratta a ogni influsso limitante, e quindi acquista la sua pienezza di essere e la sua capacità di decisione pienamente libera. Ora è proprio dell'essere spirituale prendere decisioni definitive, appunto perché prese in piena luce e in piena libertà. L'anima, per sua natura, è la «facoltà del definitivo». Quindi con la morte cessa per la persona umana la possibilità di cambiare la decisione presa in pienezza di luce e di libertà. Essa resta fissata per sempre in quello che ha deciso. La scelta di Dio o la scelta di se stesso contro Dio è irrevocabile, e Dio non può far nulla per cambiarla; altrimenti distruggerebbe la libertà umana, che è il dono più grande che egli abbia fatto all'uomo nel crearlo, e che egli mantiene anche quando l'uomo sceglie contro di lui.

Digitized by Google

* * *

Ci sembra così di aver gettato una piccola luce sul mistero dell'Inferno eterno, mostrando che la sua esistenza non contrasta con l'amore e la misericordia di Dio, poiché non è Dio che vuole o condanna all'Inferno o, peggio, che si «vendica» su colui che lo rifiuta infliggendogli orribili tormenti, ma è l'uomo che — contro la volontà di Dio — sceglie liberamente l'Inferno, rifiutando fino all'ultimo la grazia di Dio che lo chiama alla conversione. È dunque non nella «cattiveria» di un Dio ingiusto e vendicativo che bisogna cercare la causa dell'Inferno, ma nella malvagità ostinata e nell'indurimento del cuore dell'uomo. La tragica verità è che è l'uomo che crea l'Inferno: lo «crea» già su questa terra con le guerre, le distruzioni di vite umane e di beni della natura, con l'oppressione dei poveri, con lo spaccio della droga, con lo sfruttamento degli altri; lo «crea» nell'altra vita col rifiuto definitivo di Dio nell'ora della morte.

Come Dio — che ha mandato nel mondo il suo Figlio Gesù perché tutti gli uomini credendo in lui siano salvi — non vuole l'Inferno, così non lo vuole la Chiesa. Perciò in tutta la sua storia essa ha predicato l'Inferno proprio per stornare gli uomini dalla perdizione eterna. Talvolta l'ha fatto insistendo eccessivamente sul timore dell'Inferno con danno dell'equilibrio dell'annuncio evangelico, che è essenzialmente annuncio dell'amore di Dio per gli uomini e della sua volontà che tutti siano salvi, aderendo con la fede e la carità al Signore Gesù e partecipando così alla vita eterna, ma che contiene anche la minaccia della perdizione eterna.

Oggi si è andati all'eccesso opposto, perché nella predicazione e nella catechesi non si parla quasi più dell'Inferno con danno del popolo cristiano, che in tal modo non è più posto dinanzi alla tremenda possibilità reale di perdersi e quindi non è messo dinanzi all'urgenza di decidersi per Gesù Cristo e di vivere in conformità col Vangelo, resistendo al peccato e al male, che ne minaccia il destino eterno. Il messaggio cristiano è un messaggio di speranza, di gioia e di fiducia nell'amore infinito di Dio Padre e di Cristo Salvatore; ma non si deve dimenticare che l'uomo è debole e peccatore, e ha sempre bisogno di essere chiamato alla conversione: «Convertitevi e credete al Vangelo» (*Mc* 1,15). Fu, questa, la prima parola di Gesù, ma fu anche la più decisiva, e la Chiesa non deve stancarsi di ripeterla per stornare gli uomini dal pericolo della perdizione eterna.

La Civiltà Cattolica

Digitized by Google

LA PRIMA CROCIATA: NOVE SECOLI DOPO

CARMELO CAPIZZI S.I.

Neppure alla vigilia del 2000, la storia delle Crociate lascia indifferenti. Il 15 luglio ricorreva il nono centenario della conquista di Gerusalemme da parte degli eserciti della Prima Crociata; perciò quest'anno, oltre alla celebrazione di alcuni convegni di studi e alla pubblicazione di vari articoli di terza pagina, sono già apparsi quattro libri notevoli dedicati alle Crociate in generale[1]. È risaputo, del resto, che lo stato delle fonti sulle crociate è abbondante, ma molto complesso. Basti ricordare che esse sono per lo più in latino, greco, arabo, armeno e via dicendo[2]. Non meno risaputo è il fatto che la storiografia moderna si è diversificata in modo impressionante circa il metodo di ricerca e l'interpretazione e valutazione dei fatti. Per conseguenza l'immagine della Crociata è mutata spesso dal bianco al nero e viceversa, sino a quella variamente delineata e colorata del nostro secolo, che ha pubblicato in modo più completo e filologicamente più sicuro le fonti di prima mano[3] e analizzato in maniera più critica e oggettiva i dati

[1] Cfr J.-F. MICHAUD, *Histoire des Croisades*, 6 voll., Paris, 1811-17 (tr. it. *Storia delle Crociate. [Con] 100 tavole di Gustave Doré*, 2 voll., Milano, BUR, 1999); J. RICHARD, *La grande storia delle Crociate. Storia dell'avventura che per oltre due secoli mise in contatto il mondo occidentale e quello orientale*, Roma, Newton Compton, 1999; J. FLEURY, *Cavalieri e cavalleria nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1999; F. CARDINI - DEL NEGRO, *La crociata dei fanciulli*, Firenze, Giunti, 1999.

[2] Per una informazione sulle fonti delle Crociate rimandiamo soprattutto a H.-E. MAYER, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, Hannover, 1960; ID., «Literaturbericht über die Geschichte der Kreuzzüge. Veröffentlichungen 1958-1967», in *Historische Zeitschrift* 3 (1969) 641-731; K. M. SETTON - M. W. BALDWIN (dir.), *A History of the Crusades*, vol. VI: H. E. MAYER - J. MAC LELLAN, *Select Bibliography of the Crusades*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1989.

[3] Uno dei migliori elenchi delle fonti delle crociate si trova in P. ALPHANDERY - A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna, il Mulino, 1989, 469-486; ma vedi anche S. RUNCIMAN, *Storia delle Crociate*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1966, 1.157-1.185; F. CARDINI, *Le crociate tra il mito e la storia*, Roma, Nova Civitas, 1984, 339-378.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 120-134 quaderno 3578 (17 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

acquisiti[4]. Qui cercheremo di tracciare un quadro sintetico della Prima Crociata, partendo dai suoi presupposti e dalle circostanze in cui fu avviata da Urbano II nel 1095.

Il concetto di «Crociata».

Che cosa furono le Crociate? Louis Bréhier[5] e Jonathan Riley-Smith hanno tentato di riassumere i risultati raggiunti dagli studiosi precedenti nel rispondere a questa domanda. Essi danno una definizione simile, che corrisponde a quella di uno dei più grandi storici delle crociate, René Grousset[6].

J. Riley-Smith, uno dei più fecondi cultori inglesi di storia delle Crociate, nel 1990 scriveva: «Una crociata era una guerra santa, che veniva combattuta per la riconquista di diritti di possesso cristiani oppure per proteggere la Chiesa o i cristiani contro coloro che erano considerati come nemici esterni o interni della cristianità. Essa era pensata come un affare che coinvolgeva la cristianità nel suo complesso, e perciò un esercito crociato era concepito come internazionale, anche quando i suoi uomini derivavano in realtà da un solo Paese. Si credeva che la guerra combattuta da un esercito simile fosse approvata immediatamente da Cristo stesso mediante il Papa, suo vicario. Tra i suoi uomini ce n'erano almeno alcuni che emettevano un voto che derivava da quello dei pellegrini [...]. I privilegi che essi godevano, specialmente la protezione della propria persona come pure della loro famiglia e delle loro proprietà durante la loro assenza, risalivano ai privilegi accordati ai pellegrini. A loro erano anche concesse indulgenze, e se essi non combattevano in Oriente, i Papi ponevano spesso, se non sempre, tali indulgenze sullo stesso piano di quelle concesse ai crociati che si recavano in Terrasanta. Furono intraprese crociate nel Vicino Oriente, nella Spagna, nel Nord-Africa, nel Baltico, nell'Europa Orientale, come pure all'interno dell'Europa Occidentale. Tra i nemici si ponevano i musulmani, gli slavi pagani, i mongoli, i cristiani ortodossi (greci e russi), gli eretici (catari, bogomili e hussiti), come pure avversari politici del

---

[4] Cfr, tra l'altro, R. GROUSSET, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 voll., Paris, Perrin, 1934-36 (ristampa anastatica, ivi, 1991); A. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge*, 2 voll., Freiburg i. B., Herder, 1956; F. COGNASSO, *Storia delle crociate*, Milano, Dall'Oglio, 1967; M. BALARD, *Les Croisades*, Paris, 1988; H. PLATELLE, *Les croisades*, ivi, 1994.

[5] Cfr L. BRÉHIER, «Les Croisades», in *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, vol. I (1911) 819-827.

[6] Cfr, per esempio, R. GROUSSET, *Les croisades*, Paris, PUF, 1948, 16-22.

Digitized by Google

papato. Oltre a ciò si ebbe una serie di lotte, come quelle dei coloni latini per proteggere i loro insediamenti in Palestina, in Siria e in Grecia, quelle degli Ordini cavallereschi, come pure le leghe concluse per combattere i turchi dal XIV fino al tardo XVII secolo, le quali lotte non furono tutte considerate come crociate in senso stretto, ma nondimeno furono animate da idee della crociata e si presentavano come espressione di un movimento generale, che stava alla base delle crociate vere e proprie»[7]. Tenendo conto di tali elementi delle Crociate, accenneremo soltanto di sfuggita al problema della loro origine. I medievisti sanno che esso, soprattutto a partire dal saggio di Carl Erdmann, pubblicato nel 1935, continua ad essere un tema vivamente dibattuto, una *vexata quaestio*, ma, come al solito, con risultati spesso più divergenti che convergenti.

«Bisogna cercare l'origine delle Crociate — ha scritto L. Bréhier — nello stato morale e politico della cristianità nel secolo XI. Nel momento in cui l'Europa era divisa in una moltitudine di sovranità feudali, i cui detentori lottavano faticosamente per difendere o ingrandire i propri territori, i Papi erano i soli che conservassero la coscienza dell'unità cristiana; essi soltanto vedevano chiaramente gli interessi dell'Europa di fronte all'Impero bizantino e al mondo musulmano; soltanto loro, dopo la riforma religiosa dovuta all'azione dei monaci di Cluny, godevano abbastanza prestigio per assumere l'iniziativa di un movimento generale»[8]. La storiografia va mettendo sempre più in evidenza che tale iniziativa, presentata inizialmente come un «pellegrinaggio armato», ma divenuta ben presto una «Crociata», godette del favore di circostanze immediate e di circostanze remote.

Le circostanze immediate delle Crociate

Una prima circostanza favorevole fu l'ascesa dei turchi selgiukidi che avevano invaso la Siria e la Palestina e, dopo la vittoria ottenuta sui bizantini nella città armena di Mantzikiert (1071), avevano tolto loro gran parte dell'Asia Minore, riducendoli quasi alle sole fasce costiere della penisola anatolica. Le conquiste dei turchi — musulmani anch'essi, ma molto più violenti e primitivi dei loro correligionari precedenti — avevano un doppio effetto:

---

[7] J. RILEY-SMITH, «Kreuzzüge», in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XX, Berlin - New York, 1990, 1.

[8] L. BRÉHIER, «Les Croisades», cit., col. 820.

Digitized by Google

rendevano più difficili l'accesso e la permanenza in Terrasanta dei pellegrini cristiani e mettevano in pericolo la stessa esistenza dell'Impero bizantino, esposto a continue incursioni, che qualche volta giunsero fino al Bosforo, di fronte a Costantinopoli. La gravità della situazione bizantina era anche determinata dall'indebolimento dell'esercito e della flotta imperiali, per cui gli imperatori erano costretti a rivolgersi per aiuto all'Occidente.

A questa circostanza suggerita dai buoni rapporti tra l'Oriente bizantino e l'Occidente germanico-latino, nonostante la rottura ecclesiastica del 1054, se ne aggiungevano altre, tipiche del mondo occidentale sulla fine del secolo XI: *1)* Il caos politico feudale o, meglio, l'assenza di uno Stato forte, che caratterizzava l'Europa postcarolingia; *2)* l'ascesa e la diffusione dell'idea teocratica riferita alla persona dei Papi, come rappresentanti di Cristo e capi della Chiesa universale, secondo gli sviluppi teologici e canonici sottolineati nella politica di Gregorio VII e di altri suoi successori, secondo la linea delle riforma cluniacense. *3)* La rifioritura demografica nella quale «le nazioni latine, non meno che le germaniche, si trovavano in quel tempo in uno stato di ridondante vigore giovanile che quasi in ogni luogo minacciava di condurre a un soverchio di popolazione. Fino a che punto ciò avvenisse non si può veramente provare con cifre numeriche; ma la sola circostanza che, per lungo tempo successivo, immense schiere di uomini, per la maggior parte i più vigorosi, abbandonarono la loro patria per le Crociate senza lasciar in essa vuoti notevoli, basta a mostrare che le file decimate della popolazione si riempivan di nuovo con la massima sollecitudine»[9]. *4)* Lo spirito avventuroso e bellicoso dei normanni che li aveva spinti a conquistare l'Inghilterra a spesa degli anglossassoni, l'Italia meridionale a spese dei bizantini e dei longobardi, la Sicilia a spese degli arabi. Con Roberto il Guiscardo (†1085), i normanni minacciarono direttamente l'Impero bizantino, sbarcando a Durazzo e puntando sulla capitale attraverso la via Egnatia. La reazione vigorosa di Alessio I, appoggiato dalla flotta veneziana, scongiurò il pericolo. *5)* A tutto ciò si affiancò la forza di un'idea sempre più diffusa: che «le armi cristiane non dovevan combattere soltanto gli infedeli dei paesi vicini, ma i maomettani stessi dell'Oriente». Questa idea era stata espressa «nella Francia meridionale, sul principio del secolo

[9] B. KUGLER, *Storia delle crociate*, Milano, Vallardi, 1887, 17.

Digitized by Google

undecimo, e, al tempo di Gregorio VII, si era resa popolare l'idea di una lotta della cavalleria occidentale contro l'islam»[10].

Tali idee trovarono il terreno preparato dall'«ascetismo» collettivo (religiosità popolare fatta soprattutto di penitenza e di pii pellegrinaggi), che ebbe un forte incremento nella cristianità cattolica, sotto la direzione di Gregorio VII. Questo Papa intuì che quell'ascetismo favoriva la teocrazia a cui egli stesso tendeva; perciò, secondo qualche storico, lo avrebbe promosso con tutti i mezzi a sua disposizione. Ma anche se tale interpretazione va ridimensionata, è innegabile che Gregorio VII poteva contare sulla tradizione antica e costante per cui folle di monaci e di laici si recavano in pellegrinaggio in Terrasanta in segno di penitenza e per dedicarsi alla preghiera. Dalla fine dell'antichità in poi, Gerusalemme, il Santo Sepolcro e tutti i luoghi illustrati dal ricordo della vita di Cristo erano oggetto di venerazione. Per visitarli non si indietreggiava di fronte a nessuna fatica e a nessun pericolo. Possediamo, su questo, centinaia di testimonianze letterarie, compresi gli *Itineraria sacra*, fra i quali spicca quello di Egeria, del tardo secolo IV. Con l'andar del tempo erano sorti monasteri, ospizi, ospedali, ricoveri ecc., tutto in appoggio o al servizio dei numerosi pellegrini[11].

Questa tradizione fomentava nei pellegrini «due diversi sentimenti. Appena avuta la sorte di poter pregare al sepolcro del Signore, non solo si abbandonavano ad entusiastici rapimenti, ma erano altresì presi da sdegno vedendo quei santissimi luoghi sottoposti ai nemici della loro fede. Così al sentimento di devozione teneva dietro il desiderio di combattere. L'ascetismo e la tendenza guerresca del tempo s'intrecciavano e si fondevano insieme»[12]. In queste condizioni psicologiche, sarebbe bastata una scintilla qualunque «per produrre un immenso scoppio di guerra religiosa e provocare una delle più straordinarie migrazioni di popoli dell'Occidente contro l'Oriente». Tale scintilla fu fatta scoccare dai selgiukidi con l'occupazione della Siria e con l'avanzata in Asia Minore, che permetteva loro anche di angariare crudelmente i cristiani di passaggio verso la Palestina. Per l'Impero bizantino era una questione di vita e di morte il recupero dell'Asia Mi-

---

[10] Ivi, 18.

[11] Cfr, ad esempio, C. CAPIZZI, «La venerazione del Santo Sepolcro da Costantino a Giustiniano», in K. ELM - C. D. FONSECA (ed.), *Militia Sancti Sepulchri. Idea e istituzioni*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1998, 115-136.

[12] B. KUGLER, *Storia delle crociate*, cit., 20 s.

Digitized by Google

nore. «Ma con le sue forze Alessio non poteva più liberare l'Asia Minore; per cui [...] risolvé d'invocare l'aiuto dell'Occidente latino, nella stessa maniera che l'aveva già tentato il suo antecessore Michele VII. Si rivolse adunque, nell'anno 1095, al Papa Urbano II, [...] pieno di desiderio di un appoggio efficace, quale il Papa poteva procurare facilmente in grazia della sua potente autorità spirituale nel mondo romano»[13].

Le circostanze remote delle Crociate

Qual era la situazione dell'Europa occidentale di fronte all'Impero bizantino e al mondo musulmano verso la fine del secolo XI? Essa non aveva più nulla da temere dall'Impero bizantino. La frontiera balcanica era saldamente vigilata dai giovani Regni di Ungheria, di Bulgaria, di Croazia e di Serbia, senza contare il dominio assoluto esercitato ora da Venezia su tutto il mare Adriatico e sulle sue coste orientali. Nell'Italia meridionale i bizantini, incalzati dall'avanzata di Roberto il Guiscardo, avevano ceduto tutti i loro vecchi domini della Puglia, della Lucania e della Calabria; nel 1071 sgombrarono l'ultima testa di ponte italiana, la piazzaforte di Bari, lasciando via libera nel basso Adriatico e nello Ionio alla flotta normanna, che avrebbe ben presto tentato sbarchi e invasioni in Albania e in Epiro per aprirsi la via verso Costantinopoli.

Ma dal mondo musulmano c'era ancora molto da temere. L'esperienza di oltre quattro secoli insegnava che l'aggressività islamica aveva ritorni continui e pericolosi. A onta della crescita continua della potenza delle flotte militari dei giovani Stati normanni dell'Italia meridionale e di Sicilia, ma soprattutto delle Repubbliche marinare di Venezia, Pisa e Genova, la pirateria musulmana, partendo dalle sue basi anatoliche, siriache, palestinesi, egiziane e nordafricane, restava tuttora assai temibile. Ed era facile che alle spedizioni piratesche di saccheggio seguissero spedizioni militari di conquista. Inoltre, approfittando di inviti ricevuti talora da Napoli in rotta coi prìncipi longobardi di Capua, Salerno e Benevento, e talvolta sollecitati da qualcuno di tali prìncipi e da qualche governatore o generale bizantino, i musulmani ebbero modo di mettere a ferro e fuoco la Sicilia, l'Italia centro-meridionale e gran parte delle coste adriatiche e tirreniche fin quasi alla vigilia della prima Crociata.

---

[13] Ivi, 25.

Digitized by Google

In ogni caso, col ricordo di guerre, invasioni, razzie, assalti e devastazioni islamiche contro la cristianità, non si intendono negare o sottovalutare i momenti di convivenza pacifica, soprattutto sul piano degli scambi commerciali, e neppure ciò che Berthold Spuler ha chiamato «gli influssi intellettuali» (*geistige Einflüsse*) del mondo islamico sull'Occidente nei tempi anteriori alla Prima Crociata[14]. Ci si domanda nondimeno se tali influssi positivi fossero tali da controbilanciare le depredazioni, le schiavitù, le stragi e le distruzioni che la cristianità subiva periodicamente dal mondo islamico, spinto dal Corano a una «guerra santa» di sottomissione o di sterminio degli «infedeli». In ogni caso, la lunga «guerra santa» islamica contro la cristianità fu certamente uno dei motivi determinanti che condussero alle Crociate.

La prima Crociata (1095-96)

Alla fine del secolo XI, quando si predicò la prima Crociata, i timori più gravi sorgevano a proposito dell'Impero bizantino, ultimo baluardo della cristianità in Oriente. Così, nel marzo del 1095, durante il Concilio di Piacenza, Urbano II ricevette un'ambasciata bizantina che chiedeva soccorsi contro i turchi. Il Papa accolse la richiesta e lanciò un appello alla cristianità. Ripetuto nel Concilio celebrato a Clermont nel novembre dello stesso 1095, l'appello di Urbano II fu propagato e, a quanto pare, rielaborato, da predicatori zelanti, come Pietro l'Eremita o di Amiens, e fu accolto dalle folle dei fedeli con incredibile entusiasmo. Qui va ricordato che il Papa Gregorio VII (1073-85), conosciuta la sconfitta disastrosa subìta dai bizantini a Mantzikiert nel 1071 e il persistere della minaccia turca per tutta la cristianità, aveva concepito nel 1073 il piano di condurre egli stesso una spedizione in Oriente per far cessare lo scisma di Costantinopoli e liberare i cristiani oppressi dai turchi; la lotta per le investiture gli impedì di attuarlo; ma fu il Papa Urbano II a concepire realmente l'idea della Crociata.

Egli, colpito dal pericolo a cui l'invasione dei turchi esponeva l'Europa e desideroso di offrire un'alternativa alle guerre che affliggevano la cristianità, prese l'iniziativa della Crociata. Essa, in

---

[14] Cfr B. SPULER, «Geistige Einflüsse des Islâms auf das Abendland bis zum Beginn der Kreuzzüge 1096», in *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche (Roma 4-11 settembre 1955), Relazioni*, vol. III: *Il Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1955, 189-209.

Digitized by Google

sostanza, esisteva da secoli: basti pensare che già nel secolo VII, l'imperatore Eraclio aveva dichiarato come «santa» la lunga guerra di riscossa che egli coi suoi soldati bizantini avrebbe combattuto contro i persiani invasori; anzi lo storico Georg Ostrogorsky ha definito quella guerra la «prima delle grandi guerre religiose dell'èra cristiana»[15]. Le guerre della *reconquista* spagnola erano, come ha scritto René Grousset, «una prefigurazione della Crociata»[16]; lo erano state e lo erano ugualmente le spedizioni promosse dai Papi contro gli arabi in Sicilia e in Africa. Si trattava però sempre di fatti nazionali, destinati alla difesa di questo o quello Stato cristiano. La novità di Urbano II consistette nel dare un carattere internazionale, potremmo dire «pancristiano», alla Crociata da lui ideata. «L'idea di Urbano II, dice Grousset, idea-forza, idea in cammino che avrebbe sconvolto il mondo, si distinse dalle imprese precedenti per il suo carattere religioso, all'origine disinteressato, interamente internazionale. Fu tutta la cristianità che il Papa chiamò alla lotta contro l'islàm. Da quando i primi califfi arabi avevano proclamato contro i cristiani il *gihâd*, la guerra santa musulmana, gli Stati cristiani, nonostante il loro carattere confessionale [...], non avevano opposto all'islàm che una resistenza isolata; e se da parte loro vi era pur stata guerra religiosa, era ancora una guerra nazionale, anzi una guerra di nazionalità (Bisanzio, Armenia). Con Urbano II, la cristianità risponde all'islàm con una guerra santa generale. A tal titolo, la Crociata si oppone e si mette veramente sullo stesso piano del *gihâd*: si può dire che la Crociata è il contro-*gihâd*»[17].

Questo carattere di guerra santa della Crociata si conferma da un altro angolo visuale: essa, nella sua essenza, è — e resterà quasi sempre — opera del Papato: «Lo è per il suo carattere universale e per il suo carattere religioso. Non sono degli Stati, e neppure dei popoli a intraprenderle, ma il Papato. La causa è tutta spirituale, libera da ogni preoccupazione temporale: la conquista della Terrasanta. Solo quelli che partono senza pensiero di guadagno possono ricevere le indulgenze. Bisognerà attendere fino alle prime guerre della Rivoluzione francese per trovare dei com-

---

15 G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino, Einaudi, 1967, 93.

16 R. GROUSSET, «Les Croisades», cit. (tr. it. in A. SAITTA, *Antologia di critica storica*, vol. I, Bari, Laterza, 1957, 294).

17 Ivi.

Digitized by Google

battenti liberi da ogni altra preoccupazione che non sia la devozione a un'idea»[18].

La prima Crociata

La storiografia enumera almeno sette Crociate principali, scaglionate tra il 1095 e il 1274[19]. La prima ebbe inizio in realtà nel 1096. Una folla di molte migliaia di persone male armate, senza disciplina e prive di un'organizzazione vera e propria, con alla testa Pietro l'Eremita e Gualtiero Senza Averi, si mette romanticamente in cammino senza aspettare gli eserciti che ancora si stavano organizzando. Giunta nella Renania, quell'orda di guerrieri improvvisati, costituita prevalentemente da contadini, da nobili decaduti e da fuorilegge, volle dar prova del proprio zelo crociato mettendosi a fare strage delle comunità ebraiche delle città che attraversava. Passando per la Germania, l'Ungheria, la Bulgaria e la Tracia, si impegnò spesso in battaglie contro le popolazioni locali, da essa derubate e provocate. Contro il consiglio di Alessio I, volle varcare il Bosforo e addentrarsi nell'Asia Minore senza attendere gli eserciti crociati organizzati dai grandi signori feudali. Giunta nell'Anatolia, fu annientata quasi per intero dai turchi. Tra i pochi sopravvissuti ci fu Pietro l'Eremita.

Ma l'antivigilia di Natale del 1096 cominciarono ad arrivare a Costantinopoli i veri e propri eserciti crociati. Erano ben quattro le armate giunte sul Bosforo. C'erano i normanni d'Italia, che attraversarono l'Adriatico per sbarcare a Durazzo e proseguire di là verso Costantinopoli. C'erano i lotaringi (o lorenesi) sotto Goffredo di Buglione, accompagnato dai fratelli Baldovino ed Eustachio, che attraversarono la Germania e l'Ungheria; c'erano i francesi del Sud, sotto Raimondo di Tolosa accompagnato dal legato pontificio, Ademaro de Monteuil, vescovo di Le Puy, che attraversarono l'Italia del Nord e costeggiarono l'Adriatico; c'erano i francesi del Nord, con Roberto il Normanno (fratello di Guglielmo II d'Inghilterra), Stefano di Blois, Ugo di Vermandois (fratello del re di Francia, Filippo I) e Roberto di Fiandra, che discesero attraverso l'Ita-

---

[18] H. PIRENNE, *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, Firenze, Sansoni, 1956, 133.

[19] Prima: 1095-1099; seconda: 1146-1149; terza: 1189-1192; quarta: 1202-1204; quinta: 1217-1230; sesta: 1248-1254; settima: 1270-1274. Dal sec. XIV in poi gli storici parlano di «tentativi di crociata».

Digitized by Google

lia, dove si unirono all'esercito dei normanni guidati da Boemondo di Taranto (figlio di Roberto il Guiscardo) e da suo nipote Tancredi d'Altavilla, che giunsero a Costantinopoli nell'aprile del 1097.

Sorse però un problema imprevisto. Nell'Impero bizantino la lotta contro gli infedeli era una dura necessità già da secoli. La riconquista della Terrasanta o Palestina, come di tutti gli altri territori asiatici e africani invasi dai musulmani, era considerata un affare esclusivo di Bisanzio. Alessio I si era rivolto a Urbano II per avere dei mercenari, non degli eserciti autonomi intenzionati a operare conquiste per conto proprio, e i cui capi non riconoscevano su di sé altra autorità che quella del Papa. Tra i crociati e la corte bizantina dunque esisteva un equivoco, «un malinteso incorreggibile — come ha scritto L. Bréhier — che produrrà odi e guerre implacabili con grave danno della cristianità»[20].

Comunque, Alessio I Comneno, nonostante tale equivoco e le ruberie e prepotenze a cui molti crociati si abbandonavano nei territori imperiali e perfino nei dintorni di Costantinopoli, si dichiarò pronto ad appoggiarli nell'impresa, ad allearsi con loro, anzi a combattere al loro fianco; ma a un patto: che i capi della Crociata restituissero a lui i territori ex imperiali di Asia Minore, Siria e Palestina che eventualmente avrebbero conquistato. Tale condizione si fondava sul principio bizantino che considerava l'Impero come istituzione unica, universale, sacrale ed «eterna» e, per conseguenza, i suoi territori come assolutamente inalienabili e i suoi confini come assolutamente intangibili; donde si deduceva che le perdite territoriali e le modifiche dei confini, qualunque ne fosse la maniera o il motivo, erano concepite come puramente fittizie e provvisorie.

Non era facile ai crociati cogliere la giustificazione teorica e la logica storica di tale concezione. Perciò non fu neppure facile chiarire l'equivoco, per giungere a un accordo. Dopo laboriose trattative, i capi della Crociata acconsentirono alle richieste di Alessio, giurando che, nel caso della fondazione di regni e principati latini in territori ex imperiali d'Oriente, essi avrebbero riconosciuto la sovranità dell'Imperatore bizantino dichiarandosi suoi vassalli. Ma se tale giuramento fu prestato probabilmente con riserve mentali dall'astuto e ambizioso Boemondo di Taranto, suo nipote Tancredi e Raimondo di Tolosa lo rifiutarono apertamente.

---

[20] L. BRÉHIER, *Vie et mort de Byzance*, Paris, Michel, 1969², 255;

Digitized by Google

Concluso l'accordo, gli eserciti crociati, nella primavera del 1097, attraversarono il Bosforo e si incamminarono per via di terra verso la Palestina, guidati e appoggiati da un esercito bizantino. Strada facendo, fecero una prima sosta nei dintorni di Nicea, che cinsero di assedio, costrinsero alla resa e, non senza malcontento, lasciarono occupare dai bizantini. Rimessisi in marcia, i crociati dovettero scontrarsi nei pressi di Dorileo con un primo esercito turco, che il 1° luglio, sempre del 1097, fu sconfitto e disperso. Procedendo verso sud e aggirando la catena montuosa del Tauro, una parte dei crociati penetrò in Armenia e in Cilicia occupando Tarso e mettendo un'ipoteca dinastica latina su Edessa; nell'ottobre giunsero ad Antiochia, la assediarono per qualche mese e la presero per tradimento il 2 giugno 1098; occupata quella metropoli e datala in signoria a Boemondo, venendo meno al patto concluso con Alessio I, dovettero difenderla dall'assalto di un esercito turco proveniente dalla Persia, il quale fu sbaragliato il 28 giugno. Ora era cessata la collaborazione militare bizantina. I crociati dovevano contare soltanto sulle proprie forze.

Compiute alcune spedizioni nella Siria settentrionale e superate alcune discordie scoppiate tra i capi della crociata, Raimondo di Tolosa, che aveva dovuto cedere la signoria di Antiochia a Boemondo, riprese la marcia verso Gerusalemme e indusse Goffredo di Buglione e gli altri capi a seguirlo verso la Città Santa, la cui conquista era facilitata dalle discordie tra gli emiri di Aleppo e di Damasco. I crociati giunsero in vista di Gerusalemme ai primi di giugno del 1099; rotte le lunghe e vane trattative col califfo di Egitto, El Afdal, padrone della città santa, e appoggiati dalla flotta genovese che aveva sbarcato a Giaffa le macchine per l'assedio, la investirono con un assalto generale il 13 giugno e la conquistarono il 15 luglio. Tale conquista fu caratterizzata non solo dall'eroismo degli attaccanti cristiani e dei difensori musulmani, ma anche da un saccheggio spietato e da una carneficina indiscriminata, alla quale vari capi crociati — fra cui Tancredi d'Altavilla — si abbandonarono pure il 16 luglio, suscitando orrore perfino nei loro commilitoni. Ultimata la conquista, fu organizzata rapidamente la difesa della città in vista di qualche attacco islamico; la previsione non era infondata: qualche settimana dopo, arrivò un forte esercito fatimita dall'Egitto; i crociati riuscirono ad affrontarlo e a sconfiggerlo ad Ascalona, il 12 agosto.

Dopo quest'altra vittoria militare, i crociati si divisero in due

Digitized by Google

gruppi: quelli che, paghi della conquista dei Luoghi Santi o spinti da altri motivi, se ne tornarono in Europa, e quelli che preferirono stabilirsi nei territori conquistati, inserendosi negli Stati latini già costituiti o in via di formazione. Si trattò di formazioni statali istituzionalmente modellate sul sistema feudale europeo o, meglio, francese: colonie «franche» o latine impiantate nell'Oriente palestinese e siriaco; nelle quali nondimeno i gangli della vita economica furono spesso posti in mano alle comunità di mercanti amalfitani, genovesi, pisani, veneziani ecc., il cui influsso politico fu talora non meno determinante di quello esercitato dai vari Ordini militari che si andarono fondando (templari, ospedalieri, cavalieri teutonici ecc.). Lo Stato, che in quel momento si stava organizzando e che avrà la vita più lunga fra tutti gli altri, fu il Regno di Gerusalemme, la cui corona fu cinta per meno di un anno da Goffredo di Buglione (umilmente autodefinitosi «protettore del Santo Sepocro», eletto il 22 luglio 1099 e morto di peste il 18 luglio 1100), che ebbe a successore immediato Baldovino II. Inoltre, a causa della morte del legato pontificio Ademaro de Monteuil ad Antiochia già il 1° settembre 1098, si affacciò il problema del capo ecclesiastico che doveva succedergli e della sua posizione gerarchica nel nuovo Regno. Discussioni, intrighi e circostanze nuove spinsero Goffredo di Buglione e gli altri capi a sostituire il patriarcato greco di Gerusalemme con quello omonimo latino, il cui titolare fu per qualche mese il cappellano Arnolfo Malecorne di Rohes, deposto come usurpatore e sostituito da Daimberto, vescovo di Pisa, già nominato espressamente patriarca da Urbano II.

Conclusione

Della prima Crociata — come di quasi tutte le altre — oggi si scrive spesso in toni estremamente negativi. Sia sulla sua idea fondamentale, sia sul suo attuarsi storico, sia sui suoi effetti prossimi e remoti, si esprimono critiche e condanne. Alcune provengono dalla storiografia islamica, e se ne comprende il perché; altre dalla storiografia dei cristiani orientali; altre, spesso le più raffinate, dalla storiografia occidentale, coltivata dai lontani discendenti dei crociati e di coloro che ne esaltarono le imprese parlando non solo di *bellum sacrum*, ma addirittura di *gesta Dei per Francos*. Non va però dimenticato che le critiche alla Crociata cominciano a emergere in Occidente già nella prima metà del secolo XIII, quando Federico II di

Digitized by Google

Svevia, in contrasto col Papato, rivela la spaccatura — anche essa tutt'altro che nuova — della cristianità occidentale, tentando una Crociata «squisitamente laica», in opposizione a quella tradizionale di natura ecclesiastico-religiosa, la quale supponeva l'unità dei cristiani. Da allora in poi la polemica non si estinse mai del tutto[21].

Nel Settecento le condanne si fecero più categoriche sulla base di una nuova visione razionalistica della vita. Voltaire nelle Crociate non vide altro che una «follia epidemica che durò duecento anni e si distinse sempre per tutte le crudeltà, tutte le perfidie, tutte le sregolatezze, tutta la demenza di cui è capace la natura umana»[22]. Diderot, redigendo piuttosto frettolosamente la voce «croisades» per l'*Encyclopédie*, non fu più tenero[23]. Nel nostro secolo, Steven Runciman, dopo qualche riflessione più o meno seria e attendibile sulle Crociate, emette una condanna recisa fondandosi su una scoperta «teologica» strabiliante: «La guerra santa stessa [intendi: la Crociata] non fu altro che un lungo atto di intolleranza compiuto nel nome di Dio, il che costituisce un peccato contro lo Spirito Santo»[24]. Jacques Le Goff, meno ispirato e più positivo, si è contentato di dichiarare: «Mi sembra che i cristiani non abbiano ricavato dalle crociate altro frutto che l'albicocca»[25].

È troppo facile scorgere i presupposti (e forse bisognerebbe dire i preconcetti) filosofici, storico-religiosi e storico-culturali, che stanno all'origine di tali svalutazioni o condanne. Ma tali giudizi recisamente negativi, tendenti a mostrare l'inutilità o la violenza barbarica della Crociata, vista soltanto o prevalentemente nella sua dimensione di impresa politica e militare, e per di più giudicata astrattamente alla luce di concezioni di epoche posteriori, sono equilibrati in sede storiografica da un numero non meno grande di giudizi più moderati o francamente positivi, spesso dovuti anche a studiosi delle Crociate sulla base delle fonti arabe. Intorno al senso religioso e storico delle Crociate, e circa i progressi di cui esse furono occasione in Occidente sui vari piani de-

---

21 Cfr P. ALPHANDERY - A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna, il Mulino, 1989, 389-466.

22 Citato da J. RICHARD, *La grande storia delle Crociate...*, cit., 490; ma sul pensiero complessivo di Voltaire a proposito delle Crociate e del Medioevo, cfr F. DIAZ, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958, 191-203.

23 Cfr «Croisades», in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, ...* publié par M. DIDEROT, et quant à la partie Mathématique, par M. D'ALEMBERT, tome X, Berne et Lausanne, 1782, 30 s.

24 S. RUNCIMAN, *Storia delle crociate*, cit., vol. II, 1.093.

25 Citato da J. RICHARD, *La grande storia delle Crociate*, cit., 8.

Digitized by Google

gli equilibri politici, della cultura religiosa, filosofica e scientifica, delle istituzioni pubbliche, dei traffici commerciali, delle tecniche industriali e agricole, delle arti e della stessa vita materiale si è scritto molto, mettendo a frutto una documentazione abbondante e sicura; donde appare, fra l'altro, la grande funzione mediatrice esercitata dalle Repubbliche marinare italiane tra Oriente e Occidente.

Basta leggere la conclusione con cui Jean Richard chiude la sua *Storia delle crociate* (pp. 492-497) per prendere visione delle loro principali conseguenze positive, già messe in risalto da molti altri storici. Tra questi ricorderemo il medievista Giorgio Falco (1888-1966), che, riferendosi alla prima Crociata, si è espresso in una pagina incisiva: «Se la grande migrazione improvvisa non ha forse profondamente alterato la struttura economica e sociale d'Europa, ha dato senza dubbio impulso vigoroso ai centri commerciali e industriali, soprattutto alle città marinare, e ha alleggerito il peso della turbolenza feudale a vantaggio dei monarchi, delle cittadinanze, delle plebi agricole. Può darsi che sotto l'aspetto militare la spedizione sia stata viziata da ogni sorta di errori e di debolezze; ma la rozza Europa del secolo XI non sapeva dare di più. Certo il nostro animo rifugge dalle bassezze e dalle brutture, di cui si macchiò la Crociata. Ma non v'è ragione che noi dimentichiamo per esse le privazioni sofferte, i pericoli corsi, i sacrifici di sangue, e la fermezza nei momenti più disperati, la prontezza e il coraggio, l'amore del rischio e dell'avventura, la volontà e la capacità di governare gli uomini, — tutta quella somma mirabile di energie e di esperienze, in virtù delle quali la minaccia turca è arrestata, l'Europa conquista per tre secoli il suo mare e dà vita di là dal mare a un'altra piccola Europa»[26].

Un pubblicista libanese stabilitosi in Francia ed esperto dei problemi del Medio Oriente ha cercato di provare che la sventura del mondo musulmano, timoroso di perdere la propria identità, fu ed è di aver rifiutato tutto ciò che di buono poteva imparare dai crociati cristiani, che «diedero il via allo sviluppo dell'Europa occidentale — che avrebbe progressivamente dominato il mondo — [...]. Mentre per l'Europa occidentale l'epoca delle crociate rappresenta l'inizio di una vera rivoluzione sia economica sia culturale, in Oriente queste Guerre

---

[26] G. FALCO, *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del Medioevo*, Milano - Napoli, Ricciardi, 1968[8], 281 s.

Digitized by Google

Sante sarebbero sfociate in lunghi secoli di decadenza e di oscurantismo. Assalito da ogni parte, il mondo musulmano si rinchiuse in se stesso. Era diventato freddo, diffidente, intollerante, sterile [...] Il progresso e la modernizzazione erano ormai l'altro mondo»[27].

Il giudizio storico contenuto in tali affermazioni non è nuovo; ma è fondato su un'argomentazione del tutto nuova per la medievistica occidentale. Certo, la finalità ideale della prima Crociata — la riconquista e la conservazione per la cristianità del Santo Sepolcro — fu conseguita male e soltanto per breve tempo; l'unione ecclesiastica con l'Oriente, sottintesa da Gregorio VII e da Urbano II nel soccorrere Bisanzio, non solo non fu ottenuta, ma venne resa infinitamente più ardua; i metodi crudeli con cui furono trattate le popolazioni islamiche e orientali in genere, come pure gli egoismi litigiosi dei capi crociati e le avidità invadenti delle Repubbliche italiane loro alleate, risultarono a lungo andare «suicidi» rispetto agli ideali e alle istituzioni latine di «Oltremare». Tali fatti vanno francamente riconosciuti, anche se sbagliano grossolanamente coloro che attribuiscono alla Crociata finalità che essa non si propose mai, come, ad esempio, quella di propagare la fede a mano armata.

Ciò significa che, ben lungi dall'essere state inutili o soltanto nefaste, le Crociate contribuirono a creare situazioni storiche positive, che sfociarono in processi e problemi internazionali tuttora aperti e di vitale importanza, almeno nella misura consentita dalla distanza di nove secoli di storia. Ciò induce a richiamare un'osservazione formulata vari decenni fa: «Se c'è qualcosa che consente a noi moderni di capire quanto siamo spiritualmente lontani dal medioevo sono le crociate. Per noi è quasi più facile penetrare nella psicologia delle persecuzioni [del cristianesimo] che in quella dell'era delle crociate, anche se quest'ultima ci è più vicina di quasi un millennio. È proprio per questa difficoltà di ordine psicologico che allo storico s'impone di essere prudente nell'emettere un giudizio sia di lode sia di biasimo»[28]. A questa prudenza in ultima analisi ha invitato Luigi Malerba quando ha recentemente scritto: «Il fenomeno delle Crociate è assai più complesso della sua storia, e si sottrae a ogni interpretazione univoca. Ogni interpretazione è una parte di verità, ma non è tutta la verità»[29].

---

[27] A. MAALOUF, *Le crociate viste dagli Arabi*, Torino, SEI, 1989, 283-287.
[28] L. HERTLING, *Storia della Chiesa*, Roma, Città Nuova, 1967, 283.
[29] L. MALERBA, «Prefazione», in J.-F. MICHAUD, *Storia delle Crociate*, cit., 8 s.

Digitized by Google

RISVEGLIO DELLA SPIRITUALITÀ O DOMANDA INEVASA SUL SENSO DELLA VITA?

GIANDOMENICO MUCCI S.I.

L'anno scorso, Umberto Galimberti ha posto alla spiritualità cristiana alcuni interrogativi, che è opportuno non lasciar cadere[1]. Essi riguardano il senso e il valore della spiritualità cristiana come sono interpretati dall'ottica laicista. Li proponiamo alla riflessione dei nostri lettori. A tali interrogativi, e al concetto di spiritualità che ad essi è sotteso, rispondiamo richiamando il concetto teologico di spiritualità cristiana e la situazione culturale nella quale essa è chiamata a esprimersi oggi.

Il problema e l'interpretazione laicista

Molti e noti sono i segni che indicano un bisogno crescente di spiritualità ed è una domanda rivolta, oltre che al cristianesimo, anche al *New Age*, allo junghismo esoterico, alle sette sataniche, alle pratiche orientali della cura dell'anima, dallo yoga allo zen, al buddismo, alla religione islamica. Questo fenomeno ci autorizza a parlare di rinascita della spiritualità nel mondo occidentale che, d'altro canto, si appaga ogni giorno dei progressi delle realtà materiali preparati e offerti dalla scienza e dalla tecnica? Agisce in questo fenomeno la paura millenaristica per la fine del mondo considerata possibile con l'avvento del Duemila? Vi si manifesta il rifiuto dell'esperienza quotidiana del vivere che confluisce nel bisogno di una prospettiva escatologica, ora che l'aggancio a qualsiasi tradizione appare svuotato di senso?

Secondo il Galimberti, questi interrogativi suppongono tutti l'esercizio della *ragione*. Invece, «sembra che la rinascita della spi-

---

[1] Cfr U. GALIMBERTI, «Il boom della spiritualità», in *la Repubblica*, 30 novembre 1998, 1 e 12. I corsivi sono dell'Autore.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 135-144 quaderno 3578 (17 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

ritualità, che caratterizza il nostro tempo, affondi le proprie radici nello spessore *irrazionale* che, come traccia nascosta, fiancheggia la nostra vita e la nostra angoscia segreta. Non ci si angoscia infatti per "questo" o per "quello", ma per il Nulla, che il disincanto del mondo prodotto dalla ragione prefigura come ciò che ci precede e ci attende. E se c'è il Nulla all'ingresso e all'uscita della nostra vita, insopprimibile sorge la domanda che chiede il *senso* del nostro esistere». A tanto dolore avevano provveduto fino ad oggi, con i loro simboli e le loro metafore, le religioni storiche. Esse «avevano previsto che la disperazione dell'uomo, che tende il suo urlo, anche sommesso, al di là dell'esistenza, avesse un ascolto. E hanno chiamato questo ascolto Dio, ignoto Tu che supplisce l'indifferenza della Terra e delle macchinazioni che si compiono sulla Terra».

Ma oggi? «Sembra che la solitudine del cuore sia così abissale da non essere raggiunta da nessuna voce umana. Sembra che l'intensità della passione non trovi corrispondenza nell'amore e nell'ira che gli uomini possono vicendevolmente scambiarsi. Sembra che la solitudine non possa neppure costituirsi, e tanto meno un dialogo interiore, se l'altra parte non ha un volto sovraumano. Sembra che la metafora dell'inconscio sia troppo povera per contenere quel patire che solo nei simboli religiosi trova l'altezza della sua iconografia. Sembra che le vette della mente non sappiano perché si protendono verso il cielo, se il cielo è vuoto. E neppure si sa perché l'esilio da noi stessi a cui ci avvia la disperazione possa essere immaginabile senza una vera patria interiore che ce lo prefiguri come corrispondenza immaginifica dell'anima».

Il tradimento delle religioni storiche

A questa cultura nichilistica, continua il Galimberti, sovvenivano in passato le religioni storiche e, innanzi a tutte, il cristianesimo, dalla cui simbolica è nata la cultura occidentale. Esse gestivano il sacro mediante i loro sacerdoti, che erano «provvisti di quelle metafore di base in cui l'umanità riconosce se stessa quando la follia della mente disorienta l'anima e sottrae al tranquillo incedere della ragione ogni forza persuasiva». Che altro, infatti, è il sacro se non la «trasfigurazione di tutti i segni e di tutte le parole a cui non si può accedere se non attraverso i sentieri sconnessi della follia»? Ma tale era la funzione della religione: soccor-

Digitized by Google

rere l'uomo, privo del tranquillo conforto della ragione e ottenebrato nell'intelligenza, con l'unica scienza che può dare «il tempio»: «animale sacrificato, orgia dionisiaca, mistero eleusino, pendici del Golgota, arene lorde di sangue e brandelli di carne». Una scienza vesperale che svolgeva un preciso ufficio. Sennonché, oggi le religioni storiche hanno tradito la loro funzione millenaria. Si sono laicizzate, «hanno disabitato il *recinto notturno* del sacro per prodursi in esegesi costruite fuori dal recinto, là dove il pericolo tace o è lontano, prendendo a prestito alcuni elementi del sacro per proferire parole inincidenti, parole fuori dalla scena che il sacro ordina con riti, comandamenti, gesti perentori che si sottraggono a ogni vaglio critico».

Ora, laicizzazione equivale a compromesso con la ragione, con la buona educazione, con la cultura, con l'etica laicista. Come sa ogni persona di buon senso e di media cultura storica, il cristianesimo, che il Galimberti ha principalmente di mira, non aveva espresso nessuna cultura e non si era misurato con la forza della ragione durante i secoli che hanno preceduto la sua presunta laicizzazione. Né conosceva o proponeva la buona educazione e una perfezione morale stimata altissima finanche dagli atei. Tutte le persone colte sanno che sant'Agostino e san Tommaso, con altri grandi loro pari, hanno abitato il «recinto notturno del sacro», nel quale la ragione abdica a favore dei «sentieri sconnessi della follia». E non c'è chi non veda che il cristianesimo, soltanto da quando è diventato «evento diurno» laicizzandosi, ha cominciato a occuparsi, come afferma il Galimberti, «di morale sessuale, di contraccezione, di aborto, di divorzio, producendosi in discorsi che ogni società civile può fare tranquillamente da sé». Quanto meglio sarebbe se il cristianesimo tornasse a gestire la «notte indifferenziata del sacro» e «quel nucleo di follia che ciascuno di noi avverte dentro di sé come non interpretabile, non culturalizzabile, non leggibile»!

Purtroppo, sottolinea il Galimberti, «di questa follia le religioni storiche non si occupano più perché, prese come sono dall'ansia di controllare la qualità delle legislazioni che ogni società civile ritiene di doversi dare, da tempo disabitano il sacro di cui sembra abbiano perso anche le tracce. Ma il sacro, come contraltare della ragione, esiste, e siccome, per quanto negletto, lavora comunque nella profondità delle nostre anime, se non trova quel contenitore che le religioni storiche hanno sempre offerto, esplo-

Digitized by Google

de in quell'orgia dell'irrazionale puro dove una grossa fetta della società sta riscoprendo la sua identità o la sua mancanza di identità». Il testo tocca un punto di grande importanza, quando contrappone ragione e irrazionalità. Siamo tutti consapevoli dei rischi non lievi che corre, in questo campo, la stessa cultura che tutti ci ha formato. Assai impreciso è invece il testo quando contrappone sacro e ragione, ossia «recinto notturno» ed «evento diurno». Ma di ciò basti questo cenno. Ci preme piuttosto ricordare che il cristianesimo e la Chiesa, più che con la categoria «sacro», vanno studiati con la categoria del «sacramentale», che essi hanno evoluto con la loro teologia. E il sacramentale non è il contraltare della ragione, bensì il suo superamento derivato da un altro ordine di conoscenza, che poggia contemporaneamente sull'autorivelazione dell'unico Dio vero e sulla fede dell'uomo in lui.

Risveglio della spiritualità?

L'anima, individuale e collettiva, vive oggi il suo deserto, perché le religioni storiche, abbandonato il loro ufficio proprio, si sono date a controllare i poteri laici, con l'effetto che *New Age* e superstizioni varie e «cascami della religione» hanno avuto campo libero per gestire «il limite e il non limite della coscienza, dove un dio, ormai trascurato dalla religione, agita le menti». Tale è la posizione del Galimberti. I cattolici faranno fatica a comprendere l'affermazione così asseverante e assoluta, secondo la quale il cristianesimo trascura ormai il suo Dio. È trascurato il Dio al quale, giorno e notte, da ogni parte della terra dove essa è costituita, sale dalla Chiesa la lode, il ringraziamento e la preghiera del clero e di tutti i battezzati? È trascurato il Dio al quale ogni giorno la Chiesa offre il sacrificio da lui istituito e le altre celebrazioni sacramentali? È trascurato il Dio la cui Parola, custodita nella Sacra Scrittura, è venerata e proclamata durante il culto, letta e meditata in privato, studiata e sempre meglio conosciuta con gli strumenti più raffinati della ricerca scientifica, dalla filologia alla storia all'archeologia, interpretata e proposta dal Magistero della Chiesa che prosegue una ininterrotta bimillenaria tradizione di fede? È trascurato il Dio del quale la Chiesa accoglie la legge morale, non ritenendosi autorizzata a mutarla sotto l'influenza potente della cultura egemone e che, a motivo di questa sua fedeltà, accetta di apparire fuori tempo e di essere ricoperta dall'incom-

Digitized by Google

prensione e, talvolta, dall'insulto? Sarebbe questa la laicizzazione del cristianesimo?

Ma, dice il Galimberti, i credenti trascurano Dio. Chissà in quale maniera dovrebbero occuparsene per non meritare un così grave e infondato rimprovero! È però evidente che al sostenitore di una tesi del genere suoni impossibile la tesi dei molti, che parlano di risveglio della spiritualità nel nostro tempo. È scontato che il Galimberti non condivida questa opinione pur largamente diffusa e parli di semplice «domanda inevasa». Quel risveglio sarebbe soltanto apparente ed esprimerebbe il dubbio sul senso della propria esistenza da parte dell'uomo odierno, che perciò stesso si affannerebbe a ricercare soluzioni religiose e mistiche a quel dubbio per difendersi dalla cultura della razionalità tecnica che lo opprime. L'uomo, infatti, sente l'esigenza di Dio e non cessa mai dal ricercare «il volto di Dio e il senso della sua presenza inquietante o della sua terribile assenza». Così egli attende il Duemila: «I simboli sono stati sostituiti dalle procedure della ragione e le menti degli uomini occidentali sono state rese sgombre dalla condizione estatica dello stupore»[2].

Il «background» di U. Galimberti

L'articolo del Galimberti ha il merito di aver dato rilievo a una tendenza diffusa, che chiede la risacralizzazione della sfera privata sia per colmare il vuoto sia per far fronte alle tensioni prodotte da quest'epoca di crisi e di trapasso culturale. Questa tendenza manifesta il desiderio di trovare una possibilità di salvezza ricomponendo il proprio mondo interiore, non soltanto per un'esigenza individualistica o magari narcisistica, non soltanto per ritrovare un qualche fondamento al sé individuale, ma per individuare nel sacro e nel religioso quel Sé collettivo di varia natura, che può dare fondamento, trascendendolo, al sé individuale. Questa maniera di rapportarsi al sacro è stata detta alternativa in quanto è una forma religiosa di tipo gnostico, che non si compone con la forma cristiana comprendente il concetto e l'esperienza di un Dio personale creatore dell'universo.

Abbiamo parlato di merito a proposito del Galimberti. Egli, infatti, pur muovendosi, a nostro avviso, in questa ottica gnostica,

---

[2] ID., «Ma la fede non ha bisogno di miracoli», ivi, 23 dicembre 1998, 1 e 18.

Digitized by Google

ripropone direttamente il valore del religioso nell'esistenza umana e, indirettamente, il problema della presenza della religione nella cultura contemporanea. È un problema dalle dimensioni enormi e complesse e dagli esiti oggi in gran parte indecifrabili. Basti pensare che il rapporto tra religione e modernità si produce e si consuma in parte rilevante al di fuori delle tradizioni religiose classiche e delle stesse Chiese e che i fenomeni religiosi alternativi non soltanto interessano non pochi strati sociali anche in Italia, ma esercitano un'influenza non marginale sulla cultura del nostro Paese. Attraverso la diffusione di queste esperienze alternative la cultura che quotidianamente si mostra nella stampa, nella pubblicistica e negli spettacoli popolari ostenta una «religiosità» nella quale il primo soggetto del dialogo religioso, Dio, sembra non avere più consistenza personale, quasi fosse un fantasma evanescente. Così, a piccole e frequenti dosi, secondo il modulo omeopatico o, più modernamente, secondo la tecnica subliminale, si fa propaganda alla teoria che dichiara superata la relazione dell'uomo con il Dio personale e la componente affettiva che inerisce a tale relazione io-Tu[3].

Ma il *background* filosofico, che traluce nell'articolo del Galimberti, viene da molto più lontano. Viene dal pensiero moderno, da Descartes a Gentile, che è caratterizzato dalla ragione che costruisce un sistema chiuso in se stesso, immanente, senza margini per la trascendenza: la natura comprende in sé la passività della materia e ogni dinamismo, sicché è superfluo il ricorso a un principio motore esterno e la storia, con la sua infinitezza, sostituisce ogni infinito che sia fuori del tempo e del divenire. Parlando di Descartes, il Dilthey notava che «gl'inchini, che questo gentiluomo cattolico secondo l'uso fa nel passare davanti ai misteri cristiani, sono così riservati e frettolosi, da non lasciarci ammettere ch'egli abbia avuto un rapporto qualsiasi col cristianesimo cattolico»[4]: tanto il processo della ragione è diventato sicuro e autosoddisfatto che può ammettere una Rivelazione, per conoscere la verità, soltanto con fastidio. Se per la Chiesa la fede è lungo la linea di sviluppo della razionalità, pur superandola, per Descartes

---

[3] Cfr G. FILORAMO, *Le vie del sacro*, Torino, Einaudi, 1994; F. GARELLI, «Il sacro in una stanza», in *Avvenire*, 28 maggio 1994, 3.

[4] G. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e la intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, Venezia, La Nuova Italia, 1927, 137.

Digitized by Google

ragione e fede sono realtà vicendevolmente estranee e semplicemente giustapposte, conviventi in un'incomprensione che sfocerà o nell'indifferenza teologica del pensiero moderno o nell'iniziativa della ragione che si costruirà la sua religione depurata dalla Rivelazione. Da allora, l'uomo moderno oscillerà dalla irreligione alla religione razionale spinoziano-leibniziana e alla religione dell'irrazionale, da Stirner a Freud. Poi, dal tempo dell'empirismo illuministico inglese, diventerà definitiva l'assegnazione del religioso al campo della pura affettività senza il controllo razionale, sia che con Hobbes la conoscenza dei supremi princìpi venga rinviata alla teologia emarginata dalla filosofia, sia che con Hume il religioso venga fatto nascere nella zona oscura del bisogno e del sentimento, fuori dalla luce della razionalità.

Quando alla critica razionalistico-empiristica succederà quella kantiana, che fonda filosoficamente l'inettitudine metafisica della ragion pura, l'idea di Dio (e dell'anima e della libertà), non fondabile né intuibile teoreticamente, verrà agganciata a un semplice postulato morale nell'ordine pratico. Il sovrasensibile verrà così legato al primato della pratica, dal quale, più tardi, attingeranno le correnti istintivistiche, irrazionalistiche e pragmatiche. Dato come certo il fallimento della ragione nella fondazione dell'assoluto, non meraviglia che Hans Vaihinger abbia sostenuto che tutti i concetti metafisici e religiosi sono soltanto finzioni utili per la vita corrente affinché da esse nasca la fede nei valori e William James abbia pensato che la forza di una religione non deriva se non da bisogni e impulsi vitali, in ordine ai quali la ragione svolge un ruolo secondario[5].

Con il razionalismo compare il simbolismo eterodosso[6]. Esso assume i simboli religiosi come significazione imperfetta della verità razionale, con la pretesa di risolvere la religione nella razionalità. Il pensiero moderno, infatti, ha tollerato una qualche riammissione della religione nel ciclo speculativo. Due esempi. Per Kant, i due fondamentali dogmi cristiani, della colpa originale e della redenzione, sono tollerabili soltanto nella loro significazione etico-simbolica: la colpa del progenitore è accolta come simbolo dell'esperienza del capovolgimento dei valori operata nell'uomo

---

[5] Cfr M. F. SCIACCA, *La filosofia, oggi. Dalle origini romantiche della filosofia contemporanea ai problemi attuali*, Verona, Mondadori, 1945, 35-38; 50 s.

[6] L'espressione è usata da Pio X nell'enciclica *Pascendi dominici gregis* (8 settembre 1907). Cfr *Acta Sanctae Sedis* 40 (1907) 599 s.

Digitized by Google

dalla natura sensibile, quando la si pone al posto della ragione; la passione di Cristo è recepita come il rimorso che agita l'uomo dopo la colpa e lo riscatta e lo muove verso la luce irraggiungibile della ragion pura. Per Hegel, il cristianesimo, vertice della coscienza religiosa dell'umanità, porta nell'immaginosità dei fatti che racconta lo stesso messaggio che la filosofia ha racchiuso nei concetti. Questa concepisce la realtà come il ritorno dello spirito infinito a se stesso attraverso la mediazione dialettica della finitezza e della corporeità. Allora, il Dio creatore del cristianesimo è il simbolo del moto necessario dell'idea che, divenendo, si finisce e determina e il Dio cristiano che si incarna, muore e risorge è il simbolo del ritmo dialettico delle opposizioni in cui ogni posizione si nega per potenziare infinitamente la sintesi. È il trionfo del monismo e dell'immanenza sulla religione della trascendenza e del dualismo. Nasce qui l'avversione moderna al cristianesimo, un'avversione motivata sia con il proposito dichiarato di trovare un senso all'esistenza senza uscire dal corso infinito della storia, unica unità di misura per l'uomo, sia con l'infinita *Aufhebung* storica che non ammette esiti definitivi, sia con la storicizzazione delle stesse categorie e dei tipi stessi di umanità non reciprocamente comparabili. Il Galimberti e, in generale, i saggisti laicisti italiani esprimono, senza citarla espressamente, questa concezione grandiosa e complessa.

Spiritualità e laicizzazione

Abbiamo visto come il Galimberti accusi il cristianesimo e la Chiesa di essersi laicizzati, ossia di essersi compromessi con la ragione, quando hanno disabitato il «recinto notturno» e la «notte indifferenziata del sacro» per scegliere di diventare «evento diurno», occupandosi di «discorsi che ogni società civile può fare tranquillamente da sé». Abbiamo veduto il Galimberti augurarsi che la Chiesa ritorni al suo ufficio vesperale, a gestire il «nucleo di follia che ciascuno di noi avverte dentro di sé». Soltanto allora si potrà parlare di «risveglio di spiritualità». Oggi si deve piuttosto parlare di «domanda inevasa» degli uomini. Ci sembra opportuno e necessario, a questo punto, dire una parola che spieghi la presunta laicizzazione della spiritualità cattolica o, meglio, i princìpi cristiani che, applicati anche nel nostro tempo, hanno dato ai laicisti l'impressione della laicizzazione della Chiesa e della

Digitized by Google

spiritualità. Partiamo dal concetto teologico di spiritualità, cioè dalla sua natura secondo la concezione cristiana.

Si intende con il termine spiritualità il collegamento che un credente vive tra la storia oggettiva di Gesù e la sua soggettiva storia umana[7]. Quel termine indica comunemente la vita cristiana in quanto è vita di relazione personale con il Signore, costruita sul fondamento della Parola di Dio, che chiama l'uomo a sé, e della fede, con la quale l'uomo riconosce e risponde a quella chiamata. Questa relazione personale si sviluppa nella Chiesa, dalla quale è inseparabile la Parola di Dio. Questa diventa viva nello Spirito quando l'uomo la riceve nella luce vivente del Magistero della Chiesa che, secondo una magnifica espressione di Pio XI, ha il suo principale organo nella liturgia[8]. Spiritualità significa vita cristiana vissuta e sviluppata secondo una misura di pienezza, «vita che, creata in noi per la grazia comunicataci con lo Spirito Santo, si va sviluppando verso una crescente comunione con Dio, seguendo gli impulsi interiori e attuando le esigenze dello stesso Spirito»[9]. Come è stato scritto con felice sintesi, spiritualità è vita con Gesù nel suo Spirito, cioè partecipazione e coinvolgimento completo, secondo lo stato di ciascuno, nell'imitazione di Gesù e nella comunione ecclesiale, obbedendo ai moti dello Spirito[10].

E veniamo all'accusa di laicizzazione rivolta alla spiritualità cattolica contemporanea. Chi ha mente teologica ha già colto nelle citate descrizioni della natura della spiritualità l'importanza dell'elemento ecclesiale, che non è un *optional* né nella descrizione né nel concreto vissuto della spiritualità[11]. Il cristianesimo è religione in senso storico e sociale. Nella sua più intima realtà è evento salvifico e grazia divina, destinato a vivificare la storia per trasformare ogni uomo nella sua situazione culturale. Dissociare cristianesimo e cultura, fede e storia, significa professare un soprannaturalismo che non corrisponde alla volontà del Dio della Rivelazione. E a questa dissociazione va addebitato, per alcune

---

[7] Cfr G. GOZZELINO, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Leumann (TO), LDC, 1989, 18.

[8] Cfr L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Roma, Borla, 1965, 41.

[9] R. MORETTI, «Spiritualità», in *Dizionario di Spiritualità dei laici*, Milano, OR, 1981, 293.

[10] Cfr L. FANIN, *La crescita nello Spirito. Lineamenti di teologia spirituale*, Padova, Messaggero, 1995, 21.

[11] Cfr S. DE FIORES, «Spiritualità contemporanea», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI), Ed. Paoline, 1985, 1.516-1.542.

Digitized by Google

epoche della storia, il cammino parallelo compiuto dalla Chiesa e dal mondo. L'esperienza religiosa cristiana non può non essère definita anche in termini culturali. Occorrerà sempre vigilare affinché non venga snaturata e distrutta nell'impatto con la cultura, certamente, ma occorrerà vigilare anche per evitare che perda il contatto con la cultura, con le sue domande, le sue categorie. Della predicazione evangelica fa parte sia il dovere di proporre la Parola di Dio sia il dovere di ascoltare i segni dello Spirito sparsi nella cultura di ciascuna epoca.

«È segno di miopia e di chiusura ai segni di Dio voler fissare l'esperienza spirituale, pietrificandola in una cultura sorpassata o ponendo freno alla sua dinamica. Tagliata dal movimento culturale, soprattutto in tempo di grandi mutazioni, la spiritualità arretra e si apparta lasciando un vuoto»[12]. La sua dinamica, precisamente perché è mossa dal Dio salvatore e dall'amore fraterno che egli ha predicato, tende a occuparsi della sorte storica degli uomini. Non si può nullificare l'interesse per l'uomo sotto il pretesto di occuparsi esclusivamente di Dio. La spiritualità, che come suo ultimo fine tende alla realizzazione escatologica dell'uomo, è chiamata dalla Rivelazione biblica a sostenere l'impegno storico di salvezza integrale. «Si deve cessare di pensare Dio e l'uomo in termini di totale rivalità e di perenne opposizione, poiché "la gloria di Dio è l'uomo vivente". È segno di autentica spiritualità cristiana promuovere l'uomo e farlo riuscire nella vita, pure senza dimenticare il necessario lavoro ascetico di purificazione da ogni malvagità»[13]. Se, dunque, si vorrà parlare con precisione cristiana della spiritualità cattolica contemporanea, bisognerà sostituire la formula errata della laicizzazione con le formule della necessaria accettazione delle mediazioni culturali, del dialogo culturale e dell'acculturazione[14].

---

[12] Ivi, 1.523.
[13] Ivi, 1.537.
[14] Cfr ivi, 1.520 s.

Digitized by Google

LA CORRUZIONE RADICATA

JAMES SPILLANE S.I.

Attualmente i titoli dei giornali denunciano ovunque casi di corruzione, come nei recenti episodi relativi alla Commissione Europea, alle Olimpiadi invernali del 2002 e al Governo Suharto in Indonesia. Soltanto negli anni Novanta, sono caduti, ad esempio, i Governi di Italia, Brasile, Pakistan, Indonesia e Zaire, anche perché i cittadini non sono più disposti a tollerare la corruzione dei propri politici[1]. I tentativi di porre la corruzione sotto controllo sono finalmente divenuti attuabili quando l'indignazione della gente comune ha ricevuto il sostegno da parte di un'alleanza di dispensatori di aiuti economici, di legislatori e di uomini di affari che in precedenza si erano mostrati restii ad agire. Un altro importante motivo è dato dal fatto che le crisi che hanno duramente colpito le economie di vari Paesi, dall'Indonesia alla Russia, sul finire degli anni Novanta erano dovute in qualche misura a una forma di capitalismo corrotto, che stornava le risorse dalle imprese con solide basi economiche a quelle che avevano soltanto buone aderenze *in alto loco.*

Per la prima volta si assiste a una campagna volta ad affrontare la corruzione come un problema a livello globale riguardo al quale si può forse fare qualcosa. Fino a pochi anni fa i motivi per contrastare la corruzione apparivano deboli ai dispensatori di aiuti economici e a coloro che erano deputati a formulare le regole a livello mondiale. Paesi come la Thailandia e la Corea del Sud potevano benissimo presentare un quadro di corruzione capillare, tuttavia le loro economie andavano a gonfie vele[2]. In alcuni Paesi

---

[1] Cfr «Honest Trade», in *The Economist*, January 16, 1999, 23-25.
[2] Cfr «Bribonomics», ivi, March 19, 1994, 78.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 145-158 quaderno 3578 (17 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

la corruzione poteva talvolta essere vista come una benedizione. Sbloccava le merci trattenute alla dogana o fissava prezzi per servizi che il Governo offriva gratuitamente. Molti economisti distinguevano tra una corruzione buona e una cattiva. Un esempio del primo caso poteva essere quello di «ungere un po' la ruota» per pungolare un burocrate infingardo e, del secondo caso, la corruzione di un ministro per fare approvare il progetto di qualche «cattedrale nel deserto». A dire il vero, gli economisti tuttora distinguono tra vari tipi di corruzione, anche se adesso ci pensano molto di più prima di asserire che ne esiste qualcuno positivo. Ad esempio, la Banca Mondiale afferma che, indipendentemente dal grado di prevedibilità della corruzione di un Paese, il suo tasso di investimento sarebbe apprezzabilmente più alto se la corruzione fosse minore[3].

La corruzione non è un problema che «capita» a società altrimenti sane. Essa non conduce necessariamente al crollo sociale, politico e/o economico. Si tratta piuttosto di un problema inserito in una combinazione di problemi di sviluppo, che è saldamente radicato nelle società e che è spesso un sintomo di difficoltà più profonde. Nei casi più seri — quando la corruzione politica e burocratica è ben consolidata — essa rappresenta l'equilibrio o un punto di stabilità. In tali circostanze ci troviamo in presenza di un sistema accuratamente organizzato e stabile al suo interno. Esso crea un'insufficiente competizione politica, una crescita economica lenta e irregolare e una debole società civile, e in tutto ciò trova a sua volta sostegno.

Tuttavia i Paesi possono passare da un equilibrio caratterizzato da alti livelli di corruzione a uno basato su livelli di corruzione più bassi. Ciò si ottiene garantendo le libertà civili e i diritti economici fondamentali, elevando la competizione politica ed economica, alimentando una forte società civile e adottando misure legali e istituzionali volte a combattere la corruzione. Sebbene il processo sia difficile, tali passaggi non richiedono sistemi democratici pienamente sviluppati o mercati economici avanzati. Ad esempio, coloro che forniscono aiuti economici possono contribuire a combattere la corruzione sottoponendo i propri aiuti a oculate condizioni. Essi possono far leva sulla configurazione, sulle modalità di

---

[3] Cfr P. MAURO, «Corruption: Causes, Consequences and Agenda for Further Research», in *Finance and Development*, March 1998, 11-14.

Digitized by Google

consegna e sull'entità finanziaria dei loro programmi di aiuto per incoraggiare e premiare i necessari cambiamenti[4].

Praticamente non c'è forma di corruzione che non venga in qualche misura posta in essere in quasi tutti i Paesi del mondo. Perché dunque non si interviene per frenare la corruzione? Perché manca un'adeguata volontà o non ci sono sufficienti capacità a livello locale, in particolare per quanto riguarda le strategie appropriate o gli incentivi per prevenire la corruzione. In alcuni casi le capacità locali sono forzatamente limitate a causa dei costi, della mancanza di competenza tecnica e degli insufficienti sforzi attuati per escogitare strategie atte a combattere la corruzione. La cooperazione internazionale può però aiutare i singoli Paesi a sviluppare la volontà e le capacità necessarie[5].

Concetti erronei riguardo alla corruzione

La corruzione è spesso paragonata a una grave malattia. Diffondendosi inesorabilmente da funzionario a funzionario e da ente a ente, essa mina alle fondamenta le istituzioni fino a provocare il crollo del sistema politico che esse rappresentano. La corruzione dev'essere sradicata per consentire il risanamento del sistema. Meglio ancora, la corruzione dev'essere prevenuta prima che inizi. Il problema è che una mentalità che concepisca la corruzione in questi termini non ne coglie affatto l'essenza. La corruzione infatti non sempre logora le basi dei regimi e delle istituzioni. Ironia vuole che alcuni Paesi in cui è in atto un fondamentale cambiamento politico debbano ora far fronte a nuove forme di corruzione sorte dal processo di riforma politica ed economica[6].

È un fenomeno che preoccupa non soltanto di per sé, ma anche perché è spesso il sintomo di difficoltà più profonde. Questo modo di vedere è supportato dall'analisi empirica. La corruzione è associata alla lentezza della crescita economica, alla riduzione degli investimenti, all'inconsistenza dei diritti immobiliari e contrattuali, all'inefficienza delle istituzioni, alla limitata interazione sociale e a un debole Stato di diritto, all'esigua competizione economica, a profonde divisioni o conflitti etnici, a una bassa partecipazione po-

---

[4] Cfr M. JOHNSON, «What Can be Done about Entrenched Corruption?», ivi, 7-10.
[5] Cfr R. KLITGAARD, «International Cooperation against Corruption», ivi, 3-6.
[6] Cfr C. W. GRAY - D. KAUFMAN, «Corruption and Development», ivi, 7.10.

Digitized by Google

polare alla vita politica e a una scarsa tutela delle libertà civili, al basso livello educativo e a sistemi politici ed economici chiusi[7].

Pertanto, se da un lato sarà sempre importante combattere la corruzione, dall'altro è anche essenziale comprendere il più ampio contesto in cui essa si manifesta e con il quale interagisce. Per le agenzie di aiuti ciò significa non soltanto combattere gli abusi nell'ambito dei programmi, ma anche utilizzare questi ultimi per combattere la corruzione quale problema dello sviluppo. Gran parte della corruzione nei Paesi in via dello sviluppo implica infatti una significativa partecipazione da parte dei Paesi sviluppati.

L'idea di aumentare gli stipendi dei funzionari pubblici per ridurre la corruzione è un'evidente panacea. Caroline van Rijckeghem e Beatrice Weder, economiste del Fondo Monetario Internazionale (FMI), hanno preso in considerazione l'ipotesi che i funzionari siano indotti alla corruzione per necessità. Tuttavia la loro ricerca ha rivelato che tali funzionari possono in realtà esservi semplicemente indotti dalla loro avidità. L'equilibrio tra questi due motivi inciderà sull'ammontare dell'aumento di stipendio ritenuto necessario a rendere tali funzionari meno corruttibili. Le sorprendenti implicazioni della loro ricerca furono che, se da un lato paghe più alte per i funzionari pubblici possono effettivamente abbassare i livelli di corruzione, i benefici che ne deriverebbero potrebbero essere inferiori ai costi aggiunti[8]. Quantificare i costi e i benefici in questo campo non è cosa agevole, per cui le ricercatrici hanno dovuto far riferimento a un indice di corruzione multinazionale ideato da una società denominata *Political Risk Services*. Il loro indice si basa su sondaggi di opinione effettuati nel mondo degli affari e cerca di valutare la probabilità relativa che esiste nei vari Paesi di imbattersi in alti funzionari governativi che avanzino richieste di tangenti.

Le economiste del FMI hanno poi classificato le paghe dei burocrati in 25 Paesi in via di sviluppo in base al rapporto tra gli stipendi governativi e le remunerazioni nel settore manifatturiero. Ciò ha fornito una stima approssimativa delle differenze in termini di salario di cui potevano disporre i lavoratori nel settore privato e in quello pubblico. Le economiste hanno poi operato aggiustamenti in base alle differenze nazionali, quanto alle probabilità che un funzionario corrotto potesse essere scoperto e punito

---

[7] Cfr M. JOHNSON, «What Can be Done about Entrenched Corruption?», cit.
[8] Cfr «Reasons to be Venal», in *The Economist*, August 16, 1997, 68.

Digitized by Google

secondo un indice dell'efficacia dei rispettivi sistemi legali nazionali, elaborato dalla stessa società specializzata nella valutazione dei rischi. Oltre a ciò, esse hanno scomposto in fattori il tentativo della *Political Risk Services* di misurare la qualità relativa delle pubbliche amministrazioni nei vari Paesi in via di sviluppo.

I risultati di tale ricerca non sono del tutto rassicuranti. Effettivamente, la corruzione appare minore nei Paesi in cui i funzionari pubblici sono pagati relativamente bene rispetto ad altri lavoratori. Ad esempio, aumentare la busta paga media dei dipendenti pubblici dal 100% al 200% rispetto ai salari del settore manifatturiero riduce la corruzione di circa un'unità nell'indice di valutazione della stessa. Questo costituirebbe un miglioramento sostanziale, equivalente grosso modo a ridurre il grado di corruzione presente in Cina a quello di Hong Kong o quello dell'Argentina a quello della Spagna. Questa correlazione numerica non prova che sia sufficiente che i Governi aumentino semplicemente le paghe perché sia eliminata la corruzione. Il rapporto inverso tra salari e corruzione non sempre corrisponde. Dare ai dipendenti pubblici paghe sufficienti a indurli a rifiutare tangenti e bustarelle è di per sé costoso. In alcuni Paesi ciò potrebbe tradursi in un aumento pari a tre o quattro volte lo stipendio percepito attualmente nel settore pubblico. Pertanto si ha motivo di dubitare dell'efficacia dell'aumento delle paghe dei pubblici funzionari per ridurre la corruzione.

L'argomentazione addotta consiste nell'affermare che il tipo di corruzione che maggiormente pregiudica la crescita economica non è tanto la piccola corruzione quanto la massiccia sottrazione di fondi statali operata da avidi uomini politici e dai loro collaboratori di alto rango. È difficile credere che la corruzione a questi livelli sia influenzata in misura significativa dell'entità degli stipendi ufficiali. Ad esempio, in Indonesia, i *pungli* (i pagamenti a favore dei burocrati) ammontano a circa il 20% dei costi operativi complessivi. I *leader* africani nel 1998 disponevano di 20 miliardi di dollari soltanto in depositi presso le banche svizzere. Gli uomini di affari tedeschi spendono complessivamente più di 3 miliardi di dollari all'anno per assicurarsi contratti all'estero. I commercianti internazionali di armi hanno sborsato 2 miliardi e mezzo di dollari all'anno sotto forma di tangenti, il che equivale a circa un decimo del loro giro di affari[9].

---

[9] Cfr «Honest Trade», cit.

Digitized by Google

Gli effetti della corruzione. Dobbiamo evitare inutili stereotipi e contestualizzare la discussione. Occorre evitare messaggi subliminali che non giovano affatto. Ad esempio, c'è una tendenza a credere che tutte le forme e tutti i casi di corruzione siano ugualmente dannosi. C'è anche la credenza che, poiché la corruzione esiste in ogni Paese, non si possa far nulla al riguardo nel luogo ove si vive. La portata e il grado di incidenza della corruzione si configurano in modo radicalmente diverso nelle varie regioni. Stabilirne il grado e il tipo costituisce una questione cruciale. Il termine corruzione ha molti significati. Occorre dunque analizzarlo e operare suddivisioni. Nell'accezione più ampiamente condivisa, la corruzione corrisponde all'uso improprio di un ufficio per fini non ufficiali. La catalogazione degli atti corrotti include: la subornazione, la concussione, l'uso venale della propria influenza, il nepotismo, la frode, l'appropriazione indebita o peculato e la pratica del cosiddetto *speed money* (somme di denaro corrisposte a funzionari governativi per affrettare il disbrigo di pratiche di affari che rientrano nelle loro competenze amministrative). Sebbene si tenda a ritenerla come un tipico peccato della pubblica amministrazione, la corruzione esiste anche nel settore privato. In effetti, il settore privato è coinvolto nella maggior parte dei casi di corruzione che si verificano in ambito governativo[10].

I diversi tipi di corruzione non sono tutti ugualmente dannosi. La corruzione che insidia le regole del gioco (ad esempio, nel sistema giudiziario bancario e creditizio) e i diritti attinenti al settore immobiliare provoca guasti devastanti allo sviluppo economico e politico. La corruzione che ha come effetto l'inquinamento ambientale o la concussione da parte degli operatori ospedalieri sono più dannose delle mazzette che si devono pagare per ottenere un più rapido accesso ai servizi pubblici. Anche l'estensione della corruzione ha la sua importanza. Quando essa diviene la norma, i suoi effetti sono paralizzanti. Stabilire e mantenere regole del gioco accettabili sul piano internazionale diventa in tal caso impossibile. Questo è il motivo principale per cui le regioni meno sviluppate del mondo restano tali.

La corruzione come sistema. Da un punto di vista economico, la corruzione segue una formula C=M+D–R, ossia, corruzione è

---

[10] Cfr S. R. ACKERMAN, «Corruption and Development», in *Annual World Bank Conference on Economics 1997*, Washington, World Bank, 1998, 35-37.

Digitized by Google

uguale a monopolio più discrezione (nel senso di segretezza) meno responsabilità. La corruzione è un crimine che si commette per calcolo, non per passione. La lotta alla corruzione inizia quindi progettando sistemi migliori. I monopoli devono essere ridotti e attentamente regolati. Occorre far luce sulla mancanza di trasparenza dei canali ufficiali; la trasparenza dev'essere intensificata. La probabilità di scoprire e punire i trasgressori dev'essere accresciuta e le pene per i reati di corruzione (sia per i corruttori sia per i corrotti) devono essere inasprite. Se non è possibile «produrre» funzionari e cittadini incorruttibili, si può tuttavia incoraggiare la competizione, modificare gli incentivi, ridurre l'impunità: si può insomma aggiustare il sistema che genera la corruzione.

I casi più difficili: la corruzione radicata

La corruzione esiste in tutti i Paesi, ma nei sistemi più sviluppati i riformatori godono di parecchi vantaggi. In primo luogo la corruzione costituisce di solito l'eccezione, non la regola; in secondo luogo, gli sforzi per combattere la corruzione ottengono il sostegno politico e popolare. In questi casi il vocabolario di base della riforma viene generalmente concordato. Ciò aiuta a determinare quello che è pubblico e quello che è privato e quali tipi di azione sono da considerarsi abusivi. In terzo luogo, il Governo nel perseguire la riforma può far ricorso a risorse di capitale politico. Queste ultime includono la legittimità, la credibilità delle politiche fondamentali, lo Stato di diritto, linee consolidate di responsabilità pubblica e leggi conformi alle norme sociali. Se tali sforzi riformistici non vanno a buon fine, il Governo può essere cambiato senza distruggere l'ordinamento politico.

In molti Paesi in via di sviluppo, tuttavia, la corruzione è radicata. È impiantata in un quadro sociale che reca i segni visibili delle sue conseguenze e che al tempo stesso contribuisce a sostenerla. La corruzione consolidata può essere politica o burocratica o entrambe le cose. Non è necessariamente più visibile o più frequente. In realtà, è spesso contraddistinta da una tendenza a mettere a segno meno colpi ma decisamente più consistenti. Né ha necessariamente effetti disgreganti: la corruzione radicata è persistente poiché genera una sorta di equilibrio o un punto di stabilità.

La corruzione radicata deriva dai problemi di sviluppo che si possono trovare in molte delle nazioni più povere e contribuisce a

Digitized by Google

perpetuarli. Qui la competizione politica è debole e sporadica, lo sviluppo economico è lento (o addirittura negativo) e irregolare, l'ambiente per gli investimenti è denso di rischi. In tale scenario molti cittadini e investitori vedono la corruzione come inevitabile e considerano futile ogni tentativo di riforma. Non vi sono molte alternative; sottostare alle condizioni dei funzionari corrotti è spesso una via obbligata. La corruzione radicata storna le risorse dello sviluppo e svigorisce la vitalità politica e sociale di cui le società hanno bisogno per utilizzare efficacemente gli aiuti. Inoltre la corruzione radicata si mostra resistente a molte riforme istituzionali e amministrative comunemente attuate in nazioni più progredite.

Corruzione radicata e quadro sociale

La corruzione radicata è bene organizzata e saldamente inserita in un contesto politico-economico che ne rivela gli effetti e al tempo stesso contribuisce al suo sostegno. La corruzione politica può presentare aspetti diversi da quella burocratica, ma entrambe sono inveterate qualora siano pervasive, organizzate, monopolistiche. Alterando l'ambiente politico ed economico, è possibile muovere in direzione di un equilibrio basato su livelli più bassi di corruzione e ritmi di crescita più alti, che si avvantaggi di una sfera politica e amministrativa responsabile e che al tempo stesso contribuisca a sostenerla.

Quando è pervasiva, la corruzione è così comune che vi sono poche alternative pratiche al venire a patti con i funzionari corrotti. Quando è organizzata, la corruzione implica un coordinamento interno, una condivisione di conoscenze e uno scambio verticale di benefici. Essa facilita (e, nella sua struttura, riflette) un'economia interna che stabilisce un collegamento tra gli operatori e i loro superiori. Quando è monopolistica, la corruzione non è contrastata da alcuna opposizione politica o da alcuna concorrenza economica di un qualche rilievo, e ciò ne rende più difficile l'estirpazione, consentendo agli operatori corrotti di ottenere i massimi benefici per lunghi periodi di tempo. Queste tre caratteristiche della corruzione non sono necessariamente collegate tra loro, ma quando si abbia una combinazione dei tre aspetti, la corruzione risulta particolarmente deleteria. Inoltre questo tipo di corruzione crea un equilibrio difficile da modificare, specialmente se si ricorre soltanto a rimedi di tipo amministrativo e personale.

Digitized by Google

Ridurre la corruzione è compito anche del settore privato. Le imprese possono trovarsi a competere in almeno quattro diversi tipi di ambienti corrotti. In primo luogo, una società può avere un sistema sociale non etico. Un secondo caso è costituito dal Governo e dai *leader* del Paese corrotti, mentre il sistema sociale in sé non lo è. In un terzo caso, il sistema può non essere corrotto, ma vi possono essere influenti elementi implicati in pratiche illegali e non etiche che minacciano frequentemente i singoli individui e l'eticità delle operazioni commerciali ed economiche. Infine può darsi che il Governo non sia corrotto, ma che non sia in grado di far applicare le proprie leggi[11].

Le dimensioni di un'impresa e la sua importanza per la comunità o per la regione sono fattori che possono consentirle di operare in modo etico ed economicamente vantaggioso. Le piccole aziende non hanno altrettanta libertà di azione quanto le grandi imprese. Talvolta è impossibile competere in modo etico e al tempo stesso sopravvivere economicamente in un ambiente corrotto[12]. In alcune società l'istituzione del rapporto investigativo è un mezzo efficace per scoprire la corruzione dei pubblici ufficiali. Tuttavia in alcuni Paesi i Governi controllano i *media*, per cui se ne deve far uso al di fuori del Paese. La pubblicità delle procedure come condizione giustificativa accessoria contribuisce alla trasparenza nei confronti dell'opinione pubblica e può dar adito a eventuali azioni governative e intergovernative[13].

Corruzione politica

Corruzione politica inveterata. Quando la corruzione politica è inveterata, l'attività politica è dominata da un'organizzazione o da una frazione monopolistica che mantiene il proprio potere in parte mediante la corruzione, traendone abbondanti benefici.

Come è avvenuto, ad esempio, con Suharto in Indonesia, l'obiettivo primario della corruzione tende a spostarsi da un clientelismo con ampia base ma di piccolo calibro a un minor numero di

---

[11] Cfr R. T. DE GEORGE, *Competing with Integrity in International Business*, Oxford, University Press, 1993.

[12] Cfr F. VOGL, «The Supply Side of Global Bribery», in *Finance and Development* 35 (1998) n. 42, 30-33.

[13] Cfr «Money Laundering: That Informal Washing Machine», in *The Economist*, July 26, 1997, 17-21.

Digitized by Google

affari ma ben più consistenti da concludersi al vertice. L'abilità di tali organizzazioni nell'escludere l'alternativa politica implica che la loro influenza corrotta può estendersi profondamente in seno al Governo e alla società. Frattanto coloro che subiscono le dannose conseguenze della corruzione inveterata reagiranno probabilmente adattandosi ad esse piuttosto che opponendosi. Le vittime della corruzione possono intraprendere tre tipi di «azione compensativa»: azioni elusive al fine di ridurre la dipendenza dai funzionari corrotti; azioni dirette per aumentare il costo e il rischio che i funzionari corrotti si troverebbero a dover affrontare a seguito della loro condotta; e azioni illecite in modo da combattere la corruzione con la corruzione. L'azione diretta è rischiosa. Le risposte di tipo elusivo e illecito sono più attraenti, ma non otterranno grandi risultati nel ridurre il grado di corruzione o nel creare un'efficace opposizione alla stessa.

Corruzione burocratica inveterata. Per quanto riguarda i burocrati corrotti la situazione è alquanto differente. Innanzitutto, la maggior parte di loro non deve far fronte a una concorrenza in piena regola da parte di altri Governi o enti che svolgano le medesime funzioni. In secondo luogo, vari enti possono avere a che fare con un settore dell'economia, ma svolgendo funzioni specializzate. Nessuno di questi enti può abrogarne un altro simile o cercare di spingerlo fuori dalla piazza nel settore dominato dalla corruzione. Tuttavia essi possono dar vita a collusioni e creare così reti di corruttela permanenti e redditizie che si alimentano della dipendenza politica ed economica e al tempo stesso contribuiscono a sostenerla.

La corruzione burocratica organizzata verticalmente rappresenta tuttavia un notevole salto di qualità per quanto riguarda il grado di radicamento. In questi casi, una parte di quanto percepito dagli operatori viene condivisa con i superiori. Qui l'enfasi si sposta dalla «corruzione senza furto» (quando una quota contributiva entra in cassa) alla «corruzione con furto» (quando la quota contributiva non giunge in cassa). In realtà, dove gli stipendi dei burocrati non sono in linea con il costo della vita, la corruzione organizzata con furto può costituire una questione di sopravvivenza. Ma se si esclude una stretta integrazione tra corruzione politica e corruzione burocratica, difficilmente il furto avviene in maniera totale. Ad esempio, per motivi politici, gli esattori possono procurarsi entrate fiscali e la polizia può operare alcuni arresti.

Digitized by Google

La corruzione pervasiva, organizzata e coordinata è solida e difficile da sradicare. Come avviene nel caso della corruzione politica di tipo monopolistico, aumentano le opportunità di affari di grossa portata ad alto livello e la vessazione burocratica coordinata e un'applicazione selettiva delle leggi possono essere utilizzate per esercitare pressioni su coloro che non si decidono a pagare. In tal modo i burocrati corrotti estendono la loro influenza sulla società, creando un clima sfavorevole alle attività economiche e agli investimenti, nel quale la carenza di opportunità alternative può costituire un ulteriore motivo di consolidamento del loro potere.

Equilibrio a basso livello di corruzione. È possibile modificare questo ambiente in modo da creare incentivi per i funzionari affinché riducano la corruzione? È possibile incoraggiare certi gruppi nell'ambito della società a combattere la corruzione? Le riforme non devono necessariamente fare affidamento sulla sola virtù. Esse possono offrire di per sé vantaggi e incentivi reali.

Strategie anti-corruzione

Diamo ora un elenco di eventuali strategie anti-corruzione. In primo luogo, si dovrebbero punire gli autori dei reati più rilevanti. In secondo luogo, si dovrebbe coinvolgere la gente comune nella diagnosi dei sistemi corrotti. Consultando tali persone, si possono ottenere utili informazioni sui luoghi nei quali si verifica la corruzione. In terzo luogo, ci si dovrebbe concentrare sulla prevenzione, ponendo rimedio ai sistemi corrotti. Gli sforzi anti-corruzione coronati da successo riescono a risanare i sistemi corrotti. La formula C=M+D–R dovrebbe essere utilizzata per effettuare una «valutazione di vulnerabilità» delle istituzioni pubbliche e private. Tuttavia, se i costi e le perdite di efficienza determinate dalla lotta alla corruzione pesano di più sul piatto della bilancia rispetto ai benefici di una minore corruzione, tali sforzi, purtroppo, si riveleranno controproducenti.

In quarto luogo, dovrebbero esservi incentivi per operare una riforma. In molti Paesi le paghe del settore pubblico sono talmente basse da non consentire a una famiglia di sopravvivere con lo stipendio tipo di un funzionario pubblico. Inoltre nel settore pubblico si avverte spesso la carenza di un sistema per la valutazione dell'efficienza, così che la remunerazione dei funzionari non è legata alla loro effettiva produttività. Pertanto è necessario

Digitized by Google

sottolineare l'opportunità di un sistema di valutazione delle prestazioni e una revisione dei criteri remunerativi[14].

Malgrado le molte difficoltà che si incontrano nel combattere la corruzione, vi sono motivi di speranza. Variazioni dell'equilibrio a basso livello di corruzione si possono riscontrare in molte parti del mondo politicamente ed economicamente avanzate. Esse riflettono spesso lunghi processi di contesa politica ed economica, che hanno messo fine a passati periodi di estesa corruzione. Per ottenere un simile risultato è indispensabile sostenere le riforme legali e istituzionali, ma si tratta pur sempre di una transizione fattibile. Con l'andar del tempo, questo circolo virtuoso dello sviluppo incoraggia un equilibrio a bassi livelli di corruzione e consente alla riforma, e non alla corruzione, di affondare le proprie radici nel più ampio contesto politico ed economico del sistema. Una stampa indipendente, gruppi di opposizione politica e una società civile attiva hanno maggiori probabilità di svilupparsi se possono esprimersi pubblicamente e sono liberi da intimidazioni. Sul lato economico, si dovrebbero garantire diritti immobiliari e contrattuali credibili.

La corruzione politica può prosperare in assenza della corruzione burocratica e viceversa. Quanto più grave diviene o l'uno o l'altro tipo di corruzione, tanto minore è la probabilità che possa esistere in via indipendente. Un sistema concatenato di corruzione politica e burocratica inveterata costituisce una temibile potenza. Il problema cruciale non consiste tanto nell'indurre i Governi a fare qualcosa riguardo alla corruzione quanto nell'aiutarli a decidere che cosa sia opportuno fare e come. Spesso il problema non è dato dalla volontà politica ma da non sapere come agire. Ci si trova di fronte a un dilemma: i *leader* politici possono rendersi conto dei costi di una corruzione sistematica e deplorarli; d'altro canto, però, essi riconoscono anche i benefici che derivano a loro personalmente e al loro partito dalla corruzione del sistema esistente. La via di uscita potrebbe essere triplice. In primo luogo, i *leader* devono essere messi in condizione di vedere che è possibile apportare miglioramenti al sistema senza dover commettere un suicidio politico. In secondo luogo, nell'elaborare le strategie i *leader* devono riconoscere che non tutto può essere fatto subito: occorre eseguire un'analisi dei costi e dei benefici. In

[14] Cfr R. KLITGAARD, «International Cooperation against Corruption», cit.

Digitized by Google

terzo luogo, i *leader* hanno bisogno di evitare l'isolamento politico. La collaborazione internazionale può contribuire in tal senso permettendo ai singoli Paesi di ammettere un problema comune e di muoversi congiuntamente per affrontarlo.

Ruolo della società civile. Una variabile chiave nelle riforme contro la corruzione è data dal ruolo della società civile. Questa può essere definita come quell'insieme di organizzazioni e di attività pubbliche che operano a un livello intermedio tra quello individuale o familiare e quello statale. I problemi politici ed economici generati dalla corruzione indeboliscono gravemente la società civile. Gruppi attivi e organizzati nell'ambito della società civile possono esercitare un controllo sullo Stato e gli uni nei confronti degli altri, come pure possono costituire una base per l'azione compensativa diretta. La loro presenza è fondamentale per chiamare ciascuno a rispondere del proprio operato. Le procedure «trasparenti» hanno poco significato se non ci sono un controllo esterno e una forte società civile a darvi impulso. Anche una serie completa di istituzioni formalmente democratiche non produrrà automaticamente un Governo attento e responsabile. Una forte società civile, inoltre, incoraggia e protegge la libera interpretazione sociale. La transizione verso un equilibrio a bassi livelli di corruzione richiede tempo e uno sforzo prolungato.

Ruolo dei fornitori di aiuti. Che cosa possono fare le organizzazioni di aiuti internazionali per rendere più probabili tali transizioni e portarle a compimento nel giro di qualche anno e non di generazioni? In primo luogo, i requisiti condizionali esercitano un'ovvia attrazione, ma devono essere attentamente concepiti: gli aiuti devono essere posti in diretta relazione alla riduzione del grado di corruzione. In secondo luogo, la riforma dovrebbe essere perseguita attraverso incentivi più positivi che incoraggino i *leader* politici a frenare la corruzione, ad affievolire l'accettazione da parte degli utenti e a rafforzare le forze sociali che sostengono tali cambiamenti. In terzo luogo, si dovrebbe modificare l'equilibrio tra competizione e istituzionalizzazione nell'ambito del sistema politico ed economico di una nazione. Un processo di transizione che voglia lasciarsi alle spalle la corruzione inveterata indebolirà in tal modo i legami tra mondo politico e sfera burocratica. Inoltre la transizione richiede la presenza di un agone politico e di una competizione economica. Ciò comporta il rafforzamento degli interessi e delle organizzazioni nell'ambito della società civile.

Digitized by Google

La garanzia delle libertà civili di maggior significato rappresenta il primo passo politico verso l'allargamento della competizione politica ed economica necessario per scardinare la corruzione radicata. L'istituzione di diritti immobiliari e contrattuali credibili rappresenta invece il primo passo economico. Le agenzie di aiuti possono far sì che questi cambiamenti divengano i criteri determinanti per l'approvazione e il rinnovo dei programmi di assistenza. In un secondo momento, la competizione economica e politica, in stretta connessione con la società civile, potrebbe diventare il criterio aggiuntivo per determinare la concessione di aiuti o la condizione da rispettare nell'elaborazione di progetti, nella loro valutazione e nell'approvazione.

* * *

La corruzione è soltanto uno tra molti problemi correlati. Le transizioni contemplate in questo articolo prevedono per la loro natura un'attuazione nel medio o nel lungo termine e comportano molte inversioni di rotta. Il grado di corruzione in seno a qualsiasi società non sarà mai pari a zero. Affinché la riduzione del grado di corruzione sia sostenibile, si richiede il consolidamento degli interessi politici e della competizione al pari di una ferma *leadership*. Questi elementi rafforzano gli aspetti politici della capacità di un Paese di utilizzare le risorse dello sviluppo. La corruzione è non soltanto un problema di sviluppo, ma anche una questione centrale nella politica di sviluppo. In passato molti Paesi hanno avuto ragione di gravi problemi connessi alla corruzione. Quei Paesi che oggi sperimentano una corruzione radicata possono fare molto di più per alleviare il problema. Occorre che si rendano conto della corruzione, specialmente del modo in cui si forma e del sostegno che può ricevere da parte dell'ambiente sociale ed economico allargato.

Digitized by Google

IL SISTEMA FILOSOFICO NYĀYA: UN ASPETTO SIGNIFICATIVO DELLA CULTURA INDIANA

JOHN VATTANKY S. I.

Negli ultimi decenni l'interesse per la filosofia e la cultura indiana è andato crescendo costantemente sia in India sia al di fuori di essa. Sulla scia della scoperta dell'eredità indiana da parte dei grandi orientalisti occidentali, specialmente a partire dagli inizi di questo secolo e in seguito alle opere pionieristiche di Radhakrishnan, Dasgupta e una schiera di altri studiosi, vari aspetti del pensiero indiano sono stati studiati sempre più approfonditamente e meticolosamente. Tuttavia la filosofia indiana è stata perlopiù raffigurata nei termini del *Vedānta* — e in particolare nella forma *advaita*, come si può riscontrare in Sankara —, che è stato e continua ad essere interpretato, forse non del tutto correttamente, come un sistema monistico. A ciò si accompagna un'interpretazione molto spirituale dell'intera cultura indiana. In realtà, questo modo di presentare la filosofia indiana nella sua globalità è unilaterale, in quanto essa include vari sistemi, che suscitano l'attenzione tanto dello studioso quando del lettore ordinario.

Uno di questi sistemi è il *Nyāya*. Questa parola sanscrita significa fondamentalmente argomentazione e, nel corso del tempo, è passata a designare uno dei sistemi classici della filosofia indiana; gli altri sistemi sono il *Vaiśesika*, il *Sāmkhya*, lo *Yoga*, il *Mīmamsa* e il *Vedānta*. Per la vastità della letteratura che ha prodotto e per la profondità dei problemi filosofici che affronta, il sistema *Nyāya* riveste notevole importanza e suscita grande interesse. Tuttavia lo spirito di pura razionalità con cui esso discute tali problemi e le tecniche che utilizza nel trattarli lo configurano come un qualcosa di molto diverso rispetto agli altri sistemi del pensiero indiano e lo segnalano immediatamente come una conquista senza eguali della mente indiana.

Il *Nyāya* è stato assiduamente coltivato in ristretti circoli di

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 159-167 quaderno 3578 (17 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

cultura tradizionale e recentemente è divenuto oggetto di intense ricerche da parte di vari studiosi sia in India sia all'estero. Studiosi della prima ora come Vidyabhusana e altri, con le loro opere pionieristiche sul *Nyāya*, hanno contribuito molto al nuovo interesse che si è creato per lo studio di tale sistema. Le monumentali traduzioni delle *Nyāyasutra*, del *Bhasya* di Vatsyāyana e del *Varttika* di Uddyotakara da parte di Ganganatha Jha sono state di grande aiuto per studiosi come H. N. Randle al fine di elaborare una versione coerente del *Nyāya* delle origini. Tutte queste opere hanno ispirato vari studiosi a lavorare su aspetti e autori diversi dal sistema *Nyāya*. Attualmente, tuttavia, lo studio del *Nyāya*, in particolar modo di quello che viene solitamente denominato il *Nyāya* moderno (*navya*), è divenuto un campo di studi altamente sofisticato, come risulta chiaramente dalle opere di studiosi quali Frauwallner, Matilal, Bhattacharya e altri. Lo scopo del presente saggio non è tanto di fornire una descrizione di questi studi, quanto di delineare alcune riflessioni sul significato degli studi sul *Nyāya* al fine di pervenire a una visione ampia ed esauriente della cultura indiana in generale e della filosofia indiana in particolare. A questo scopo, faremo precedere tali riflessioni da alcune osservazioni sul sistema *Nyāya* in generale.

Gli studiosi del «Nyāya»

Gli inizi del sistema *Nyāya* possono esser fatti risalire alle *Nyāyasutra* di Gautama (circa 200 a.C.). Gli esperti della materia rileveranno naturalmente che le *sutra* stesse furono precedute da una lunga preistoria e che furono il risultato di parecchi decenni, se non secoli, di antecedenti sviluppi. Di fatto, le *sutra* stesse non costituiscono un'opera omogenea ed è molto probabile che vari pensatori abbiano contribuito alla formazione delle *sutra* di cui disponiamo oggi. Tuttavia lo scopo principale del presente articolo non è quello di fornire una valutazione critica di tale opera. Ciò che vogliamo far notare è semplicemente che la fonte di tutto il sistema *Nyāya*, sia di quello antico sia di quello moderno, sono le *Nyāyasutra* e che esse sono tradizionalmente attribuite a Gautama. I più importanti commentatori delle *sutra* sono Vātsyāyana (IV secolo d.C.), Uddyotakara (VII secolo d.C.) e Vācaspati Misra (X secolo d.C.), autori rispettivamente del *Bhāsyam*, del *Vārttikam* e del *Tātparyatika*.

Digitized by Google

Nel periodo *navya-nyāya* si sviluppò un esclusivo interesse per i quattro mezzi di valida conoscenza, escludendo ogni altra considerazione sulla metafisica, la quale, nel suo complesso, fu mutuata dal sistema gemello del *Vaiśesika*. Udayana (XI secolo d.C.), uno dei più grandi filosofi indiani in assoluto e certamente uno dei più importanti filosofi nella storia del *Nyāya*, si colloca nel periodo a cavallo tra il cosiddetto *Nyāya* antico e il *Nyāya* moderno. Udayana è anche uno dei pochi *naiyāyikā* che scrisse opere indipendenti su argomenti specifici, quali Dio e le anime, e li trattò in modo particolareggiato e profondo. Il *Navyanyāya* propriamente detto ha inizio con la monumentale opera del *Tattvacintāmanī* di Gangeśa (XIV secolo d.C.), nel quale quest'ultimo discute dettagliatamente i quattro mezzi di valida conoscenza, ossia la percezione, l'inferenza, la comparazione e la testimonianza verbale. Le opere di Raghunāthasiromani (XV secolo d.C.) e di Gadadhara (XVII secolo d.C.) sul *Tattvacintāmanī* sono di importanza decisiva nello sviluppo del *Navyanyāya*.

In realtà, con l'andar del tempo, l'interesse principale dei *navyanaiyāyika* si incentrò sui problemi relativi all'inferenza. Le loro menti furono assorbite dalle discussioni sulla definizione di inferenza, sulle sue condizioni, sui suoi errori e su problemi simili. Questo interesse esclusivo per l'inferenza fu anche il motivo per cui i *naiyāyikā* posteriori furono severamente criticati. Pertanto, agli inizi di questo secolo, si sono avuti studiosi che si sono espressi in termini negativi riguardo al *Nyāya* del tardo periodo, ritenendo che non si occupasse altro che di sterili cavilli filosofici. Questa critica è stata purtroppo ribadita anche in seguito da altri studiosi. Ma sta di fatto che questi critici non effettuarono mai uno studio esauriente dei testi fondamentali della scuola, delle opere dei pensatori autenticamente creativi come Udayana, Gangeśa e Raghunāthasiromani. In molti casi essi vennero in contatto con opere in sanscrito di studiosi del tardo periodo che erano poco più che maestri di scuola, i quali componevano principalmente libri di testo per i loro allievi. Non furono mai in grado di attingere le più ampie implicazioni filosofiche contenute nella discussione dei vari argomenti del *Navyanyāya* e pertanto non riuscirono in buona misura a cogliere il profondo significato di certi problemi a lungo dibattuti nei trattati dello stesso.

A partire dagli inizi di questo secolo, si è avuta una rinascita dell'interesse per gli studi del *Navyanyāya* grazie ai moderni me-

Digitized by Google

todi di ricerca. Il Bengala è stato per secoli la patria degli studi *Nyāya* e può essere naturale quindi attendersi che la reviviscenza del *Nyāya* prenda le mosse dagli sforzi degli studiosi bengalesi della prima parte di questo secolo[1]. Tuttavia il primo studioso ad aver affrontato esplicitamente l'argomento del *Navyanyāya* utilizzando metodi critici moderni è stato forse Saileswar Sen. La sua opera, *A Study of Mathuranātha's Tattvacintāmanirahasya*, fu pubblicata in Olanda nel 1924[2]. Il libro tratta di quello che nel *Nyāya* viene detto *vyāpti* o concomitanza invariabile. Si tratta di un argomento centrale del *Navyanyāya*, e Sen ricorse a tecniche moderne per spiegarne la natura. Ovviamente egli non si interessò molto di filosofia comparata in generale e ancor meno si preoccupò del fatto che gli studi *Nyāya* potessero condurre a una rinascita del pensiero indiano.

In seguito alla sua opera pionieristica, il professor D. H. Ingalls dell'Università di Harvard, insigne specialista di sanscrito, pubblicò un'opera di grande rilievo sul *Navyanyāya*, dopo averne studiato le complessità con alcuni dei più autorevoli *pandit* di Calcutta. Il suo libro, intitolato *Materials for the Study of Navy-Nyāya Logic*[3], fu un'opera pionieristica che venne pubblicata nel 1951. Sebbene di ampiezza limitata e non del tutto esauriente — in realtà l'opera contiene soltanto una traduzione e un'interpretazione di alcune frasi tratte dalla sezione sulla *vyāpti* del *Tattvacintāmanī* — il libro di Ingalls ha svolto un ruolo importante nel ravvivare l'interesse per il *Navyanyāya* negli ultimi tempi. Ciò si deve in parte al fatto che il libro scaturiva dalla penna di un rinomato spacialista di sanscrito e in parte al fatto che fosse scritto in un limpido stile anche là dove trattava di argomenti astrusi.

La tradizione dell'opera di Ingalls fu proseguita dal professor B. K. Matilal, che è stato probabilmente lo studioso contemporaneo di maggiore spicco che si sia occupato del *Nyāya*. Egli fu titolare della cattedra *Spalding* di Religioni Orientali e di Etica all'Università di Oxford e curò la pubblicazione del *Journal of Indian*

---

[1] Cfr, ad esempio, la complessa *History of Indian Logic* di Satischandra Vidyabhusana, Calcutta, 1921.

[2] Cfr S. SEN, *A Study of Mathuranāthá's Tattvacintāmarinarahasya*, Wageningen, 1924.

[3] D. H. H. INGALLS, *Materials for the Study of Navy-Nyāya Logic*, Cambridge (Massachusetts), 1951. Purtroppo, dopo la pubblicazione di quest'opera, Ingalls non diede seguito ai suoi studi sul *Navyanyāya* con alcunché di significativo, rivolgendo invece la sua attenzione alla letteratura sanscrita.

Digitized by Google

Philosophy. La sua opera principale tratta della dottrina della negazione del *Navyanyāya* (*The Doctrine of Negation in Navyanyāya*[4]), nella quale si spinge molto più in là dello stesso Ingalls nell'affrontare i concetti fondamentali del *Navyanyāya*, oltre a presentare una traduzione e un'interpretazione della sezione sull'assenza contenuta nel *Tattvacintāmani* di Gangeśa. Altra sua opera importante è *Logic, Language and Reality*[5], nella quale discute importanti temi della filosofia indiana prevalentemente da un punto di vista analitico quale viene sviluppato dal *Nyāya*. La sua opera più recente sulla percezione[6] costituisce un profondo studio riguardo a tale argomento esaminato dalla prospettiva del *Navyanyāya* tenendo conto dei moderni sviluppi, in particolare delle tradizioni filosofiche anglosassoni.

Uno studioso olandese, C. Goekoop, ha svolto un'opera meritoria traducendo e commentando una sezione sull'inferenza contenuta nel *Tattvacintāmanī* di Gangeśa[7]. Il suo metodo tuttavia ha un valore limitato, in quanto non tiene conto né dei *naiyāyikā* anteriori né dei commenti di Gangeśa. Frauwallner ha reso un contributo notevole redigendo alcuni articoli su Raghunāthaśiromani e richiamando l'attenzione sul *corpus* di scritti in forma di commento al *Tattvacintāmanī* di Gangeśa, riconducibili al periodo intermedio tra l'epoca di Gangeśa e quella di Raghunāthaśiromani[8]. Nessuno di tali commenti è stato pubblicato, e Frauwallner affrontò l'impresa alla tipica maniera tedesca, prendendo visione dei manoscritti, studiandoli e tracciando un quadro dello sviluppo del *Nyāya* nel corso di tale periodo. Chi scrive ha pure tradotto e interpretato una significativa sezione del *Tattvacintāmani* vale a dire l'*Īśvaravāda*, che tratta delle prove dell'esistenza di Dio[9]. Quest'ultima è la più lunga tra le sezioni del *Tattvacintāmani* fin qui tradotte e interpretate.

---

[4] Cfr D. K. MATILAL, *The Navyanyāya Doctrine of Negation*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1968.

[5] Cfr ID., *Logic, Language and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985.

[6] Cfr ID., *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

[7] Cfr C. GOEKOOP, *The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmani Gangeśa's Anumitinrûpana and Vyāptivāda with Introduction and Commentary*, Dordrecht (Olanda), 1967.

[8] Cfr E. FRAUWALLNER, «Rghunata Siromani», in *Wienerzeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens*, vol. X, 1966, 86 s; vol. XI, 1967, 140 s; vol. XIV, 1970, 16 s.

[9] Cfr J. VATTANKY, *Gangeśa's Philosophy of God: Analysis, Text, Translation and Interpretation of Īśvaravāda Section of Gangeśa's Tattvacintāmani with a Study on the Development of Nyāya Theism*, Madras, The Adayar Library and Research Centre, 1984.

Digitized by Google

I problemi esaminati

Qual è il problema centrale che il sistema *Nyāya* si prefigge di risolvere con gli strumenti filosofici di cui dispone? Esso, e in particolare il *Navyanyāya*, studia con un rigore e un'esattezza senza eguali la natura, le dimensioni e le condizioni della conoscenza umana, che, per comune consenso, costituisce un problema filosofico fondamentale. Con eccezionale sagacia, sia il *Nyāya* antico sia quello moderno analizzano il problema relativo alla conoscenza umana ed espongono approfonditamente le esatte condizioni in cui è possibile una valida conoscenza. Tuttavia, intraprendendo tale descrizione della conoscenza umana il *Nyāya* non si smarrisce nei dettagli delle questioni. Anzi, durante tale analisi della conoscenza umana e tramite essa, il *Nyāya* fornisce un'autocomprensione della persona umana che merita uno studio attento e un apprezzamento senza riserve. La sua definizione della *vyāpti* non è quindi una definizione del concetto in essa implicato, bensì una profonda descrizione di un aspetto della stessa conoscenza umana, e il suo vero significato emerge allorché i *naiyāyikā* pongono la questione dell'esistenza di un Dio creatore e cercano di dare una risposta affermativa sulla base della loro analisi della conoscenza umana. Similmente, il modo in cui il *Nyāya* tratta la parola e il suo significato è caratterizzato da una storia e da uno sviluppo molto lunghi, con conclusioni spesso in conflitto con le altre scuole, specialmente con il sistema della grammatica, e pertanto non ha praticamente eguali nella letteratura filosofica di tutti i tempi. Si può in tal modo vedere come l'analisi degli argomenti addotti dal *Nyāya* riguardo a qualunque materia costituisca un'analisi filosofica del più alto livello.

Questa modalità di analisi filosofica presenta forse il meglio di sé allorché i *naiyāyikā* pongono la questione dell'esistenza di Dio. In questo caso li vediamo confrontarsi con le altre scuole del pensiero indiano, in particolare con i buddisti. Infatti una delle fasi più affascinanti nello sviluppo del pensiero indiano è rappresentata dalle prolungate e persistenti polemiche tra i buddisti e i *naiyāyikā*. La disputa si estese fino a coprire una vasta gamma di argomenti quali la natura della realtà, i mezzi di valida conoscenza e via discorrendo. Il contrasto, tuttavia, si fece più intenso riguardo alla natura dell'inferenza e, di conseguenza, gli argomenti addotti a sostegno dell'esistenza di Dio assunsero grande signi-

Digitized by Google

ficato. Da un lato, i *naiyāyikā* si sforzarono al meglio delle proprie capacità nel tentativo di provare l'esistenza di Dio, producendo argomentazioni di eccelso acume logico in tal senso, mentre, dall'altro lato, i buddisti ricorsero a ogni mezzo che la logica e la ragione erano in grado di offrire per confutare tali conclusioni. I *naiyāyikā* forniscono molte argomentazioni a dimostrazione dell'esistenza di un Dio che crea l'universo e che provvidenzialmente lo governa. Nondimeno, l'argomento più importante è tratto dalla causalità del mondo. Come si esprime Gangeśa, «la terra e tutte le altre cose hanno una causa in quanto sono effetti» (*kśityankurādikam sakartrkam kāvyatvāt*). Ma il vero significato di questo argomento non risiede tanto nelle sue singole componenti considerate in sé, quanto dal contesto della precisa e profonda analisi della conoscenza umana che i *naiyāyikā* si sforzano di presentare nelle loro opere. Tale contesto non viene mai esplicitamente menzionato, ma pervade la maggior parte delle discussioni sulle diverse materie e ne costituisce il presupposto stesso.

In che cosa consiste tale contesto? Perché esso pone necessariamente la questione dell'Assoluto? In primo luogo, il contesto è epistemologico. Le prove dell'esistenza di Dio del sistema *Nyāya* presuppongono una teoria della conoscenza secondo la quale è possibile porre la questione di Dio, mentre i buddisti della scuola *Dharmakirti* propongono una teoria della conoscenza secondo la quale è assolutamente impossibile, non solo provare l'esistenza di Dio, ma perfino concepirne un'idea. Il sistema *Nyāya* possiede dunque come orizzonte una teoria della conoscenza che rende possibili le prove dell'esistenza di Dio. Per tale motivo si potrebbe legittimamente asserire che, nella teoria della conoscenza del *Nyāya*, l'Assoluto diviene l'orizzonte di ogni conoscenza, e pertanto di tutte le attività umane. Questo aspetto della teoria della conoscenza del sistema *Nyāya*, presente in tutti i suoi particolari, non viene sviluppato esplicitamente in tutti i trattati *Nyāya*. Anzi, a nostro avviso, questo aspetto viene dato più per implicito nei vari libri del sistema di quanto non venga esplicitato nei relativi dettagli. Tuttavia ciò non significa che una simile interpretazione sia puramente soggettiva. Anzi, tale interpretazione si basa sul vero e proprio fondamento del sistema stesso.

Per potere spiegare questo, occorre parlare di alcune delle teorie fondamentali dell'epistemologia *Nyāya*. Ad essa è intimamente connessa la teoria *Nyāya* riguardo a ciò che è solitamente noto co-

Digitized by Google

me l'invariabile concomitanza o *vyāpti*. Infatti gran parte delle discussioni *Nyāya* circa la teoria della conoscenza e l'inferenza in generale hanno per oggetto il concetto di *vyāpti*. Inoltre questo concetto è di primaria importanza praticamente per tutti i maggiori sistemi del pensiero indiano. Infatti, lunghe e persistenti diatribe si accesero su questo punto tra le varie scuole, proprio perché queste ultime cercavano di giustificare le loro diverse posizioni ontologiche sulla base di quest'aspetto della loro teoria della conoscenza. La disputa più aspra ebbe luogo tra i buddisti, specialmente quelli della scuola *Dharmakirti*, e i *naiyāyikā*, e il maggior punto di contrasto tra le due scuole è che nel *Nyāya*, in base a quanto si è conosciuto come asseribile, si ritiene possibile affermare anche l'esistenza di ciò che non si è conosciuto, mentre i buddisti tendevano a negare una simile possibilità. Naturalmente, schematizzare le due posizioni in questi termini è un'ipersemplificazione.

In termini leggermente più tecnici, la posizione dei buddisti potrebbe riassumersi così: possiamo conoscere una cosa di cui non abbiamo avuto diretta percezione soltanto se questa cosa appartiene a quella classe di cose che potrebbero essere oggetto di esperienza diretta. I *naiyāyikā*, al contrario, ritengono che, sulla base dell'esperienza di quella classe di cose di cui abbiamo diretta conoscenza, possiamo affermare l'esistenza di una cosa anche nel caso in cui essa non appartenga strettamente a quella classe di cose che potrebbero essere percepite. Questo, in termini semplificati, è il nodo della questione secondo le teorie buddiste e quelle *Nyāya*. Di conseguenza le argomentazioni circa l'esistenza di Dio divennero il centro di accese controversie. Il *Nyāya* ritiene che sia possibile per noi conoscere l'ignoto a partire da quanto abbiamo conosciuto. Ciò significa anche che tale ignoto non deve necessariamente appartenere a quella classe di cose che sono già note; invece secondo il sistema buddista, quale lo vediamo rappresentato nella scuola *Dharmakirti*, è necessario che tale cosa sconosciuta appartenga alla classe di cose che sono già conosciute. Altrimenti non è possibile affermare alcunché riguardo alla tal cosa ignota. Quindi, il presupposto epistemologico della teoria *Nyāya* dell'inferenza ammette innanzitutto, per implicazione, la capacità dell'intelligenza umana di elevarsi al di sopra di quella che è l'esperienza immediata. Potremmo inoltre trarre l'importante conclusione che tale teoria *Nyāya* implica che gli esseri umani non sono in grado di pensare se non nel contesto di un Assoluto.

Digitized by Google

Nessuna teoria della conoscenza è possibile senza implicare al tempo stesso l'esistenza di un Assoluto e l'inerente capacità dell'intelletto umano di cogliere in qualche modo questo Assoluto. E tale interpretazione riguardo alla base della teoria *Nyāya* della conoscenza, particolarmente in riferimento al concetto dell'invariabile concomitanza, è del tutto legittima in quanto si fonda su una solida analisi filologica e filosofica dei testi in questione[10]. Ciò implica pertanto che la teoria *Nyāya* della conoscenza può essere adeguatamente spiegata e riconosciuta nella sua validità soltanto sullo sfondo dell'inerente e basilare capacità dell'intelletto umano di elevarsi al di sopra dei meri fenomeni o degli oggetti che da esso vengono direttamente percepiti[11].

Da quanto abbiamo delineato riguardo ad alcuni aspetti centrali del sistema filosofico *Nyāya*, si può facilmente vedere che esso gode di una posizione unica nella storia della cultura indiana in generale e in quella della filosofia indiana in particolare. In questa sede non possiamo addentrarci nell'interessante questione se il *Nyāya* contribuisca in modo significativo ai problemi della stessa logica formale pura. Basterà dire che un appropriato resoconto della cultura e della filosofia indiane può essere stilato soltanto tenendo conto del significato unico del sistema filosofico *Nyāya*.

---

[10] Per ulteriori chiarimenti, cfr J. VATTANKY, «Aspects of Early Nyāya Theism», in *Journal of Indian Philosophy* 6 (1978) 393-404; ID., «Sasadhara's "*Iśvaravāda*": An important source of Gangesa's "Iśvaravāda"», ivi, 7 (1979) 257-266; ID., «The Inference of God to Establish the Existence of God», ivi 10 (1982) 37-50. Più recentemente, si veda il nostro libro *Gangesa's Philosophy of God*..., cit.

[11] Un'ulteriore conferma a tale tesi può essere riscontrata nel modo in cui i *naiyāyikā* ribattono le fondamentali obiezioni dei buddisti. L'obiezione è la seguente: *kṣityankurādikam na sakartṛkam sarīrājanyatvāt*, ossia, la terra e tutte le altre cose non hanno una causa poiché sono prodotte da qualcuno che non ha un corpo. In questa affermazione è implicito l'assunto che il principio di causalità ha validità soltanto entro il regno della nostra esperienza. Il *Nyāya* nega tale assunto e afferma che il principio di causalità è transempirico, vale a dire trascendentale. Questo è il significato implicito dell'affermazione dei *naiyāyikā* che c'è una invariabile concomitanza tra ciò che viene prodotto e l'avere una causa.

Digitized by Google

CELEBRAZIONI LITURGICHE PONTIFICIE, RADIO E TV

I rapporti tra le celebrazioni liturgiche presiedute dal Papa e la loro diffusione radiofonica o televisiva sono meno semplici di quanto possa sembrare a prima vista. Non tutti conoscono il lavoro richiesto, sia dalla preparazione e dalla realizzazione del rito, sia dalla sua ripresa in audio e in video. Il radioascoltatore o il telespettatore che fruisce di questo servizio si lascia avvincere dai suoni e dalle immagini, mostra di gradire in misura maggiore o minore il commento del radiocronista o del telecronista, si abbandona a un afflato che lo trasporta mentalmente nel luogo dove la celebrazione si svolge. Per avviare una riflessione su questo fenomeno, i cui meccanismi sono ignoti ai più, ho rivolto alcune domande a tre «addetti ai lavori» che hanno avuto la cortesia di ricevermi nei rispettivi uffici e di dedicarmi una parte del loro tempo prezioso. Si tratta del p. Federico Lombardi, direttore dei programmi della Radio Vaticana, del dott. Giuseppe De Carli, vaticanista del TG Uno della RAI, e del vescovo mons. Piero Marini, Maestro delle celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice.

Eventi telematici

Incontro p. Lombardi nel suo studio a Palazzo Pio, di fronte alla Mole Adriana, e gli chiedo di dirmi in che modo la Radio Vaticana si prepara ad affrontare gli eventi del Grande Giubileo del 2000 ormai alle porte.

«Come prima cosa — mi risponde — la Radio Vaticana mette a disposizione di tutte le radio e di tutti gli enti che ne fanno richiesta il suono di tutte le celebrazioni del grande Giubileo del 2000 che saranno presiedute dal Papa. Si tratta del suono che viene normalmente elaborato dai nostri tecnici e diffuso, attraverso

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 168-180 quaderno 3578 (17 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

gli altoparlanti, nel luogo stesso dove si svolge la celebrazione. Questo suono (che i tecnici chiamano modulazione generale) viene inoltrato in tutto il mondo via satellite, via telefono o via internet, secondo le diverse esigenze, in modo che l'ente interessato possa riceverlo in tempo reale. Questo è il primo servizio che la Radio Vaticana svolge per coloro che sono coinvolti, direttamente o indirettamente, dalle celebrazioni previste per il Giubileo. In secondo luogo la Radio Vaticana intende fornire, nei limiti del possibile, sulle frequenze d'onda di cui dispone, un commento degli avvenimenti nella lingua che può interessare all'ascoltatore. Questo però dipende dal numero dei canali che sono effettivamente disponibili. Pertanto bisognerà privilegiare, di volta in volta, alcune lingue a scapito di altre a seconda della natura dei diversi eventi e delle richieste che ci vengono rivolte.

«Per quanto riguarda la zona di Roma, con particolare attenzione ai pellegrini che giungeranno dalle diverse parti del mondo, contiamo di poter fornire non solo informazioni di carattere pratico, ma anche elementi che aiutino a entrare nello spirito di determinate celebrazioni. Questo servizio sarà reso ai pellegrini e alle loro guide nel corso di notiziari, interviste ecc., che saranno irradiati nelle principali lingue europee e, in alcuni casi, anche in lingue extraeuropee lungo l'arco della giornata. In occasione dei raduni che si prevedono più affollati contiamo di poter fornire un servizio che consenta a coloro che vi partecipano di usufruire della traduzione simultanea dei testi nella propria lingua, come abbiamo cercato di sperimentare lo scorso 2 maggio in occasione della beatificazione del padre Pio da Pietrelcina».

La celebrazione della beatificazione di padre Pio, presieduta dal Papa in piazza San Pietro, e la successiva recita del *Regina caeli*, sempre da parte del Papa, a San Giovanni in Laterano, è stata trasmessa dalla Radio Vaticana su sette frequenze (tutte orientate sulla zona di Roma) con sette distinti commenti in altrettante lingue (francese, portoghese, italiano, inglese, spagnolo, tedesco, polacco). I pellegrini presenti in piazza San Pietro e in piazza San Giovanni erano stati avvertiti in precedenza che, portando una piccola radio a *transistor* munita di auricolare (per non disturbare i vicini), avrebbero potuto usufruire della traduzione simultanea dei testi liturgici e dei discorsi del Papa fatta dagli *speaker* della Radio Vaticana. Se a questo si aggiunge la presenza dei maxischermi televisivi installati non soltanto in piazza San Pietro e in piazza San

Digitized by Google

Giovanni, ma anche in piazza Pio XII e lungo via della Conciliazione, si ha un'idea del tipo di servizio che radio e televisione, reciprocamente coordinate, possono rendere non solo a coloro che seguono l'evento da casa propria, ma anche ai pellegrini presenti: folle di centinaia di migliaia di persone, distribuite su vaste aree, distanti talvolta centinaia di metri dal punto centrale della celebrazione o dislocati in luoghi diversi.

Un evento come la beatificazione di padre Pio, che è stato classificato un po' frettolosamente da alcuni organi di stampa come «prova tecnica» in vista del Giubileo, pare che non sia destinato a ripetersi nell'immediato futuro. Non si prevedono, nemmeno durante il Giubileo, assembramenti così numerosi di pellegrini attorno a San Pietro e alle altre basiliche. Non si può tuttavia non tener conto del fatto che il «massimo tempio della cristianità», come viene definita talvolta la basilica vaticana, si è fatto piccolo rispetto alle folle dei pellegrini e dei romani che non si accontentano più, come si faceva una volta, di assistere alla Messa del Papa stipati in piedi o seduti su scomode panche. Tutti coloro che dispongono di un biglietto trovano ora un posto a sedere. La piazza stessa è diventata un enorme tempio all'aperto che, a sua volta, non riesce a contenere tutti coloro che chiedono di partecipare ai riti. Assisteremo ancora, come è accaduto il 2 maggio, al nereggiare di via della Conciliazione dove sono costretti a sostare coloro che non trovano posto nella piazza, riuniti in capannelli davanti ai maxischermi, muniti di auricolari con la traduzione simultanea alla maniera dei grandi congressi internazionali?

Elogio del silenzio

«La radiocronaca di una celebrazione religiosa — dice p. Lombardi — ha caratteristiche proprie, che non possono essere paragonate a quelle che riguardano avvenimenti di altro genere. Nella radiocronaca diretta della Messa presieduta dal Papa, per esempio, l'informazione, intesa in senso stretto, può essere fatta solamente entro spazi limitati. All'inizio del rito, prima del segno di croce, e alla fine, dopo il saluto con il quale il diacono congeda l'assemblea (*Ite missa est*), il radiocronista ha a disposizione un certo numero di minuti dei quali può disporre con libertà. In questi due momenti egli può descrivere l'ambiente e dare all'ascoltatore le indicazioni che ritiene utili per attirare la sua attenzione

Digitized by Google

sugli elementi che fanno da cornice al rito. A partire dal segno di croce iniziale fino alla benedizione finale ci si viene a trovare, per così dire, all'interno di uno spazio riservato, dentro il quale non dovrebbe essere consentito introdurre elementi che non siano attinenti agli aspetti essenziali della celebrazione».

Alcuni ritengono che il compito del radiocronista di eventi religiosi consista principalmente nel vedere quello che il radioascoltatore non vede e nel proporre, attraverso il microfono, una descrizione di quello che vede, in modo che chi ascolta possa farsi un'idea per quanto possibile precisa di ciò che sta accadendo. In realtà, il lavoro del radiocronista che commenta una celebrazione presieduta dal Papa non si svolge in maniera così automatica. Come in ogni attività professionale, anche in questa c'è un metodo da seguire. Il radiocronista di questo particolare tipo di avvenimento deve disporre, prima di tutto, di un bagaglio di conoscenze che gli consenta di cogliere il senso della celebrazione che si svolge sotto i suoi occhi, non solamente nelle linee generali, ma anche nei dettagli. Ogni celebrazione infatti ha una lunga storia alle spalle. La tradizione, che proviene dai secoli passati, ha subìto negli ultimi decenni una forte spinta innovativa. Ogni celebrazione viene preparata con meticolosità dall'Ufficio competente secondo criteri dei quali il radiocronista deve essere al corrente. Non tocca al radiocronista spiegare a parole tutto quello che la liturgia non dice esplicitamente, ma lascia intuire attraverso i segni e i simboli. Non tutto ciò che il radiocronista ha nella mente dev'essere necessariamente riversato con lunghe delucidazioni nel microfono. Quello che sa, in molti casi, deve invece aiutarlo più a tacere che a parlare; a rispettare cioè quei momenti di silenzio che la liturgia prevede come alone necessario alla contemplazione del mistero.

P. Lombardi ci tiene a ribadire che il ruolo del radiocronista che commenta la Messa non è solo quello di un giornalista, anche se non può essere identificato nemmeno con il ruolo di un commentatore liturgico nel senso stretto della parola. «Il suo compito — precisa — consiste nell'accompagnare l'ascoltatore senza disturbare, per quanto è possibile, il clima di preghiera che si stabilisce nel luogo dove la celebrazione si svolge e che, attraverso le onde della radio, dovrebbe raggiungere i singoli ascoltatori coinvolgendoli, anche se in maniera mediata, nell'avvenimento con il quale sono collegati. È vero che il radioascoltatore, a differenza del telespettatore, non vede ciò che accade e pertanto potrà per-

Digitized by Google

cepire determinati gesti o azioni solo se gli verranno indicati esplicitamente dal radiocronista. Ma per fare questo bastano poche parole. Ci si può limitare, volendo, a quelle che sono scritte in rosso nel libretto che, per ogni cerimonia presieduta dal Papa, viene preparato dall'Ufficio delle celebrazioni liturgiche. Queste sono le indicazioni che normalmente vengono date a coloro che svolgono tale ruolo presso la Radio Vaticana. Capisco che altre emittenti possano avere esigenze diverse dalle nostre. Il pubblico al quale ci rivolgiamo è normalmente soddisfatto del servizio che riceve. Qualche reclamo, che giunge di tanto in tanto, chiede che sia dato maggiore spazio ai canti eseguiti durante la celebrazione dalla *schola cantorum* e dall'assemblea. Ci sono infatti alcuni radiocronisti che, per eccesso di zelo, ritengono di dover fornire una motivazione per ciascuno dei singoli gesti che si svolgono sotto i loro occhi. La liturgia, come si sa, è ricca di elementi simbolici dai quali si potrebbe trarre occasione per una nutrita catechesi. Ma, come accennavo, non è questo il compito del radiocronista. Direi piuttosto che la sua qualità più apprezzata non si manifesta tanto nelle cose che dice, quanto nella capacità di capire quando deve stare zitto per lasciar parlare i canti, i suoni, i brusii e perfino i silenzi che accompagnano la celebrazione».

Oltre al libretto della cerimonia, il radiocronista dispone di un altro strumento indispensabile. Si tratta della «colonna sonora» dell'avvenimento elaborata dai tecnici della Radio Vaticana, la modulazione generale di suono, della quale p. Lombardi parlava all'inizio della conversazione, che il radiocronista riceve direttamente in cuffia. La modulazione «fa» la trasmissione. La voce del radiocronista non deve né sovrapporsi alla modulazione, né sostituirsi ad essa, salvo brevi interventi che aiutino l'ascoltatore ad afferrare meglio il senso di ciò che perviene alle sue orecchie attraverso la modulazione. Quando vengono enunciati testi liturgici o biblici in lingua diversa rispetto a quella degli ascoltatori, il radiocronista dovrebbe fornire traduzioni sintetizzate in modo da non sovrapporre per intero la sua voce a quella originale. Anche l'ascolto dei canti può essere agevolato con l'enunciazione di una frase o di un versetto nella lingua originale con eventuale traduzione. C'è un discrimine tra l'integrazione fornita alla modulazione con lo scopo di richiamare l'attenzione dell'ascoltatore sul suo contenuto e l'intervento che, sovrapponendosi alla modulazione senza tener conto del suo contenuto, costituisce un intralcio e

Digitized by Google

non un aiuto alla partecipazione radiofonica a una celebrazione liturgica. Per questo si dovrebbe dire che il radiocronista di eventi religiosi non lavora basandosi principalmente sul senso della vista, ma piuttosto sul senso dell'udito. Per fare correttamente questo mestiere bisogna avere orecchio, nel senso musicale del termine. L'orecchio del radiocronista dev'essere addestrato a percepire i suoni che gli arrivano in cuffia, sapendo distinguere suono da suono e comprendendo immediatamente, fino a farsene un *habitus* mentale, quali sono i suoni ai quali la sua voce non può sovrapporsi.

Preghiera o spettacolo?

Vado a trovare Giuseppe De Carli, vaticanista del TG Uno, nel palazzo color ruggine tra via della Conciliazione e il Corridore di Borgo, dove la RAI ha dislocato una centrale operativa in vista del Giubileo. De Carli ricorda gli anni nei quali, frequentando la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale in piazza delle Crociate a Milano, rimase affascinato dal corso sulla liturgia. «*La Sacrosanctum Concilium* — egli dice — indica la liturgia come fonte e culmine della vita della Chiesa. Si può dire che il rinnovamento liturgico è il frutto più visibile dell'intera opera conciliare. Per molti il Concilio Vaticano II è stato recepito, prima di tutto, mediante la riforma liturgica. La liturgia deve favorire e far risplendere il senso del sacro. Dev'essere permeata dallo spirito della riverenza, dell'adorazione e della gloria di Dio. La liturgia è il luogo dell'incontro tra la comunità e Cristo. Ecco perché sulla liturgia si è combattuta, negli anni successivi al Concilio, una battaglia che ha portato a contestazioni clamorose, come quella del vescovo Marcel Lefebvre, che si appellava al messale di san Pio V.

«Se si dovesse tener conto di tutto questo, traendone le debite conseguenze, si dovrebbe concludere che la liturgia non è fatta per la ripresa televisiva. Qualsiasi sforzo si faccia per cercare di far combaciare le due cose, la liturgia resta una cosa e la ripresa televisiva un'altra. Nella liturgia non ci sono i tempi, non c'è il ritmo della TV, non c'è il rito mediatico. Mi rendo conto che, insistendo su questa divergenza, si finisce con il sottoporre la liturgia a forzature che la costringono a trasformarsi, suo malgrado, in un evento spettacolare. Un regista, che ha davanti a sé una trasmissione che dura più di due ore ed è piuttosto statica, è indotto a utilizzare tutti gli

Digitized by Google

espedienti del suo mestiere pur di movimentare e vivacizzare la situazione. In questo modo si corre il rischio di trasformare un momento di preghiera e di comunione in una sorta di spettacolo dai colori variopinti. Solamente in alcuni casi, secondo me, si riesce a ottenere un perfetto equilibrio tra liturgia e televisione. Penso alla processione della Domenica delle Palme, in piazza San Pietro, con i giovani che agitano rami di palma e di olivo attorno al Papa. Lì l'equilibrio tra il linguaggio televisivo e quello simbolico-liturgico è perfetto. Basta puntare le telecamere sui giovani, sulle palme, sul Papa, sulla croce che, al termine del rito, passa dalle mani di un gruppo di giovani a quelle di un altro...».

Dalle parole di De Carli sembra di capire che quando un regista televisivo si trova in difficoltà perché il ritmo della celebrazione, lento e solenne, non coincide con le esigenze del ritmo televisivo, che richiede un movimento più incalzante, non fa altro che piazzare un paio di telecamere in più, con le quali può «giocare» con le immagini, pescate qua e là, facendole scorrere sullo schermo in rapida successione. Se così fosse, ci sarebbe di che preoccuparsi. Analoghe perplessità nascono quando De Carli parla del commento (la telecronaca) con il quale egli stesso accompagna le immagini. «Non dimentico mai di essere un giornalista — egli dice —. Accanto a me ho un collaboratore abituale, che da tanto tempo lavora anche per la Radio Vaticana, al quale è affidato il commento liturgico. A me spetta il compito di contestualizzare l'evento. Siccome la Messa del Papa non è la Messa normale della domenica, ma è la Messa del capo della Chiesa, la cui presenza indica una riflessione forte da seguire, ritengo che l'evento debba essere situato in tale contesto».

Non ho difficoltà ad ammettere che il commento possa essere fatto a più voci e che diversi collaboratori possano suddividersi lo stesso compito secondo le rispettive sfere di competenza. Tuttavia, sentire diverse voci che interloquiscono reciprocamente nel corso di una celebrazione liturgica, attribuendosi ruoli distinti come se si trattasse di instaurare un dialogo tra personaggi dotati di caratteristiche contrapposte, mi fa pensare a una drammatizzazione artificiale, estranea allo spirito del rito. Il commento dovrebbe essere sommesso e appropriato, non prevaricante come accade, invece, quando i commentatori, essendo più di uno, danno l'impressione di volersi rubare la parola a vicenda. Oltre al «giornalista» e all'addetto al «commento liturgico» interviene tal-

Digitized by Google

volta, durante le liturgia eucaristica, un «esperto» che viene intervistato sul tema specifico della giornata. Inoltre, nelle trasmissioni di cui si prevede un maggiore ascolto, viene convocato «sul campo», per lo più all'ultimo minuto, un personaggio di spicco, che svolge il ruolo di *star*, aggiungendosi al lavoro dei colleghi non senza interferire con esso. Affiora in questo modo un non dissimulato senso di improvvisazione nel quale consiste, secondo alcuni, «il bello della diretta». Allo spirito della liturgia si affianca, reclamando i suoi diritti, la logica del *talk show*.

De Carli dice che bisogna far respirare le immagini. Non opprimerle con commenti che banalizzano l'evento. Sarebbe bello se questi criteri, enunciati in linea di principio, trovassero un'applicazione rigorosa quando una trasmissione viene progettata, preparata, provata e realizzata. Mentre sto scrivendo queste righe, ho davanti a me il televisore acceso che trasmette in diretta su RAI Uno la Messa celebrata dal Papa nello stadio di Ancona (30 maggio 1999). La liturgia della parola è interamente in italiano. Anche il testo del Credo è enunciato dall'ambone con interventi corali dell'assemblea. Dopo cinquanta minuti di parole, tutte chiaramente comprensibili, parte il coro che accompagna, con sonorità piena, la presentazione delle offerte. La musica è richiesta, a mio avviso, in questo punto, non solo da esigenze liturgiche, ma anche dalla stessa trasmissione televisiva. Dopo una quantità rilevante di parole dense di significato, ecco una pausa, un momento da dedicare all'assimilazione interiore di ciò che è stato ascoltato. Le immagini, di per sé eloquenti, non hanno bisogno di commento. Ecco invece la voce di De Carli (in teoria così d'accordo con me) che si inserisce sul canto (probabilmente sollecitato dalla regia) per descrivere la foggia dei vestiti degli offerenti (costumi tradizionali dei pescatori marchigiani), la qualità delle offerte (ceste ricolme di crostacei e altre prelibatezze di mare).

Il Maestro delle celebrazioni liturgiche

In un'ala dei Palazzi Vaticani, edificata al tempo di Leone X, dove ha sede l'Ufficio delle celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice, mi attende il vescovo mons. Piero Marini, Maestro delle celebrazioni. La prima domanda che mi viene alle labbra riguarda il rapporto tra le due regie che dovrebbero incontrarsi (mentre invece può accadere che talvolta si scontrino) nell'ambi-

Digitized by Google

to delle riprese televisive di una celebrazione presieduta dal Papa: la regia liturgica e la regia televisiva.

«Nella vecchia liturgia, in vigore prima del Concilio — dice mons. Marini —, il ruolo del cerimoniere consisteva nell'applicare una serie di norme rigide, che non potevano essere cambiate. Oggi non si può organizzare una celebrazione senza prima aver pensato: chi celebra, cosa si celebra, dove si celebra... La celebrazione è il punto verso il quale convergono elementi diversi reciprocamente coordinati sotto la guida di quello spirito di adattamento che è l'anima della riforma postconciliare. Si tratta dunque di prevedere e progettare la celebrazione in vista del risultato che si vuole ottenere. Non si può pensare, per esempio, a un'azione liturgica senza tenere conto degli spazi entro i quali si svolgerà, dei canti che verranno eseguiti... Tutto ciò che si pensa e che si predispone in vista di una celebrazione può essere considerato come una vera e propria regia. Ci si trova ad agire, in qualche modo, su un palcoscenico. La liturgia è anche spettacolo, benché si tratti, come è facile capire, di uno spettacolo *sui generis*, il cui scopo consiste nel favorire la preghiera. La celebrazione non si svolge soltanto nel presbiterio, ma coinvolge tutta l'assemblea. La liturgia è fatta di segni, di gesti. Affinché ci sia un coinvolgimento effettivo dell'assemblea, è necessario che questi segni e questi gesti siano ben visibili e vengano percepiti da parte di tutti i presenti. Sono segni e gesti che, per i credenti, contengono realtà molto profonde, esprimono i misteri della salvezza.

«Bisogna fare in modo che questi segni e questi gesti riescano a comunicare effettivamente il senso del sacro. La regia liturgica si occupa di questo. Guida e determina il convergere di tanti elementi (azioni, gesti, parole, canti...) verso un unico scopo. Ci sono aspetti del rito che, pur non riguardando direttamente i segni sacramentali, rivestono un'importanza della quale non si può non tenere conto, come il modo di tenere le mani, i movimenti del corpo ecc. fino ai particolari più minuti della decorazione: la suppellettile, i fiori... Lo scopo al quale mira tutto questo consiste nel coinvolgere i presenti in un ambiente di preghiera. Questo scopo dev'essere tenuto presente quando si pensa e si prepara la celebrazione. Ad esso si deve riferire ogni singola scelta: l'uso delle icone, la collocazione della sede del celebrante, dell'ambone, dello spazio per la *schola cantorum*. Problemi, questi, che assumono grande importanza soprattutto nelle celebrazioni che si

Digitized by Google

svolgono durante i viaggi del Santo Padre, spesso all'aperto, davanti ad assemblee sterminate e composte da gruppi non omogenei. Ci si deve chiedere, prima di tutto, in che modo si può rendere accessibile alla gente il significato di un segno, si può comunicare un senso di preghiera e si può facilitare la partecipazione».

Nell'insistenza di mons. Marini sui presupposti dai quali procede il lavoro suo e quello dei suoi collaboratori, mi sembra di cogliere una preoccupazione nei confronti della possibilità che il frutto di un così grande impegno non venga comunicato in maniera adeguata a coloro che seguono il rito attraverso le telecamere. In occasione dei grandi eventi del Giubileo i telespettatori previsti si calcolano a centinaia di milioni. Sarebbe, a dir poco, singolare se il regista televisivo, chiamato a mettere in immagini questi eventi, seguisse criteri non conformi a quelli che hanno ispirato la regia liturgica.

Mons. Marini prosegue: «Un regista televisivo, per poter svolgere bene il suo lavoro, deve conoscere prima di tutto la regia liturgica. Deve sapere quali sono gli aspetti più importanti della celebrazione, quali gli elementi che vanno sottolineati a preferenza di altri. Quando il celebrante rivolge ai presenti il saluto: "Il Signore sia con voi", è chiaro che il regista televisivo deve far vedere chi dice queste parole, così come durante la celebrazione è necessario in molti casi far vedere tutta l'assemblea che celebra. Una regia televisiva che spezza l'unità dell'azione andando a frugare in mezzo all'assemblea particolari che attirano l'attenzione per un momento, ma distraggono dall'insieme, non dà l'idea della partecipazione. La ricerca della bella immagine non sempre coincide con lo scopo che si dovrebbe perseguire, il quale consiste nell'estendere la partecipazione all'azione liturgica, mediante l'uso del mezzo audiovisivo, al di là della cerchia di coloro che sono effettivamente presenti. Quando il diacono, nell'ambito dei riti offertoriali, incensa l'assemblea, si tratta di un gesto significativo che la regia televisiva non può non mettere in evidenza. Sarebbe un errore se il regista, in quel momento, inquadrasse il celebrante che sta facendo il *lavabo*. Come pure non ha senso che quando il diacono, prima di proclamare il Vangelo, incensa il libro si oda il suono del turibolo e non si veda il fumo dell'incenso perché la telecamera sta inquadrando le colonne tortili del baldacchino, se la celebrazione si svolge dentro la basilica, o la croce che sta in cima all'obelisco, se si svolge nella piazza.

Digitized by Google

«Coloro che seguono abitualmente la Messa del Papa trasmessa in TV mi dicono che al momento della consacrazione, la telecamera fa una zoomata sulla guardia svizzera in ginocchio. Ecco un caso nel quale un aspetto secondario della celebrazione prende il posto dell'aspetto principale in omaggio a un senso del folklore che la dice lunga sui criteri che guidano la regia televisiva, i quali non sempre coincidono con lo scopo al quale mira la regia liturgica. Penso che sarebbe meglio per tutti se chi cura la regia televisiva si mettesse in contatto per tempo con chi sta preparando la regia liturgica, in modo che anche coloro che seguono il rito attraverso la televisione siano guidati dalla regia televisiva a percepire il senso della celebrazione e non a vedere soltanto delle immagini staccate le une dalle altre, che si susseguono in una sorta di caleidoscopio dove l'elemento più importante sembra essere, di volta in volta, la corolla di un fiore, la frangia di un addobbo o altri elementi marginali, la cui presenza arricchisce la celebrazione, ma che rischiano di trasformarsi in motivo di distrazione qualora una regia televisiva frettolosa, invece di collocarli al loro posto, li ponga al centro dell'attenzione».

Fruizione interattiva

Il volto di mons. Marini assume un'espressione leggermente accigliata quando si passa a parlare dei commenti con i quali i telecronisti accompagnano abitualmente le immagini nel corso di una trasmissione televisiva. Il Maestro delle celebrazioni si riferisce a informazioni che ha potuto raccogliere nel corso di un Convegno organizzato alcuni mesi fa dal suo Ufficio sul tema: «La televisione e le celebrazioni presiedute dal Santo Padre nel Grande Giubileo del 2000». «La regia televisiva — egli dice — dovrebbe seguire talmente da vicino la celebrazione, guidando lo spettatore a cogliere, momento per momento, l'aspetto essenziale del rito, che il commentatore dovrebbe sentirsi agevolato nel suo compito che consiste nell'assecondare, a sua volta, il lavoro della regia senza discostarsi da ciò che in quel momento accade e senza inserire, nel contesto degli elementi che compongono la celebrazione, osservazioni dispersive o dissonanti. Le critiche rivolte a coloro che commentano in diretta le celebrazioni riguardano quelle trasmissioni durante le quali una o più voci si intromettono e si sovrappongono di continuo nel corso dell'azione liturgica,

Digitized by Google

anche quando non se ne sente assolutamente il bisogno. Il commentatore dovrebbe aiutare lo spettatore a partecipare al rito, senza sostituirsi a chi lo celebra. Un commento prolisso si frappone come un ostacolo insormontabile tra lo spettatore e i suoni dell'ambiente, che egli desidera ascoltare con le proprie orecchie. La musica è un momento importante della celebrazione. Il canto aggrega i partecipanti e fonde in unità i diversi elementi che compongono il rito. Spesso accade purtroppo che, nel corso della trasmissione, il livello della musica venga abbassato per far intervenire la voce del commentatore, il quale diventa in questo modo il protagonista della celebrazione.

«Ci sono trasmissioni televisive nelle quali il commento parlato è talmente invadente da suscitare in chi lo ascolta un moto istintivo di ripulsa. Se i telecronisti potessero ascoltare i commenti degli spettatori, credo che in certi casi sentirebbero levarsi verso di loro un coro di inviti a smetterla di parlare per consentire una partecipazione immediata a ciò che sta accadendo. Il momento della comunione, ad esempio, che è quello della partecipazione più intensa da parte dell'assemblea al sacramento dell'Eucaristia, diventa in certe trasmissioni una sorta di contenitore nel quale inserire immagini relative ad altri avvenimenti. In questo modo non si aiuta l'attenzione dello spettatore, ma si incoraggia piuttosto la sua distrazione. Mi rendo conto che il lavoro del commentatore, come quello del regista, non è facile. Anche per loro vige lo spirito di adattamento che impone delle scelte. Queste però devono essere fatte a ragion veduta, senza fidarsi dell'improvvisazione che, in genere, è cattiva consigliera. Non basta essere buoni professionisti sul piano tecnico. Ci vuole altrettanta professionalità anche dal punto di vista liturgico. Non è, ad esempio, scegliendo un regista di prestigio che un'istituzione come la RAI, la quale ha grandi meriti ma anche grandi responsabilità in questo campo, potrà risolvere i problemi relativi a trasmissioni destinate a fare epoca, come quelle che ci attendono in occasione delle celebrazioni previste per il Giubileo, ma scegliendo un regista che sia anche teologo, che capisca cioè le cose nelle quali è chiamato a intervenire. Un regista che non si preoccupi soltanto di realizzare belle immagini, ma che, servendosi delle immagini, aiuti i telespettatori a cogliere il senso del mistero che viene celebrato».

Il problema del quale parla mons. Marini non è di facile soluzione. In questa materia non ci sono norme inderogabili. Ci si tro-

Digitized by Google

va pertanto inevitabilmente a fluttuare tra tendenze contrapposte. Da una parte la richiesta di un certo rigore, per consentire allo spettatore una partecipazione al rito che si svolga in un clima di preghiera, dall'altra l'accondiscendenza nei confronti della curiosità superficiale dei telespettatori. Una soluzione potrebbe venire, forse, da un uso creativo dei mezzi audiovisivi attualmente a disposizione. Parlando con p. Lombardi della possibilità offerta ai radioascoltatori di seguire nella zona di Roma sette radiocronache distinte, in sette lingue diverse, dello stesso evento liturgico, mi veniva in mente che la stessa possibilità vale anche per i telespettatori, presenti nella stessa zona, i quali, mentre seguono l'evento sul video, possono escludere il commento audio allestito dalla televisione e sostituirlo con una delle sette radiocronache irradiate dalla Radio Vaticana scegliendo la lingua desiderata ivi compresa quella italiana, dato che il commento al rito fornito dalla Radio Vaticana è, normalmente, più sobrio e meno dispersivo rispetto a quello proposto dalla TV.

Mons. Marini conclude la conversazione rinnovando, anche a nome dell'Ufficio che dirige, l'invito già rivolto agli operatori della radio e della televisione, in occasione del convegno sopra ricordato, a collaborare affinché le celebrazioni dell'Anno giubilare presiedute dal Papa non diventino soltanto occasione per far sentire e vedere agli spettatori di tutto il mondo eventi spettacolari, unici ed esclusivi, ma siano momento di alto contenuto religioso, richiamo serio per tutti a riflettere sulla gerarchia dei valori, e per i fedeli a vivere una comunione più intensa nella fede della Chiesa.

Virgilio Fantuzzi S.I.

Digitized by Google

ITALIA

LE ELEZIONI AMMINISTRATIVE
(13 e 27 giugno 1999)

Lo scorso 13 giugno, insieme all'elezione dei deputati al Parlamento europeo (cfr *Civ. Catt.* 1999 III 72-80), gli italiani erano chiamati a eleggere il Consiglio Regionale della Sardegna, 66 (su 103) Consigli Provinciali e presidenti delle Province, 4.669 Consigli Comunali e sindaci (cioè oltre la metà dei Comuni italiani), tra cui 28 di capoluoghi di Provincia. Le elezioni amministrative interessavano 38.577.944 elettori (17.641.410 uomini e 18.936.534 donne), suddivisi in 44.853 sezioni elettorali.

Le elezioni in Sardegna

Il sistema elettorale regionale sardo prevede che al primo turno si voti utilizzando due schede: nella prima, per il collegio provinciale nelle quattro circoscrizioni elettorali dell'isola (Cagliari, Sassari, Nuoro e Oristano), si vota il partito e si può dare una preferenza. In questo modo vengono assegnati 64 seggi. Nella seconda scheda si vota per un collegio regionale unico, dando il voto a una delle coalizioni ed esprimendo anche un voto di preferenza. Se nel collegio regionale nessuna lista di coalizione supera il 50%, si va al ballottaggio per assegnare i restanti 16 seggi, necessari a completare gli 80 previsti per il Consiglio Regionale. Gli elettori sardi chiamati alle urne erano 1.424.473.

Al primo turno, il 13 giugno, nel collegio unico regionale il Polo per la Sardegna (Forza Italia, Alleanza Nazionale, CCD e i riformatori di Segni) ha ottenuto il 48,1% dei consensi, mentre la coalizione autonomista (che riunisce una dozzina di partiti del centro-sinistra) si è fermata al 31,55%. Il rimanente 20,35% si è suddiviso tra il Partito Sardo d'Azione, gli indipendentisti di *Sa Mesa* (la tavola), l'UDR e il Nuovo Movimento, fondato dall'editore Nicola Grauso; perciò si è reso necessario il ricorso al secondo turno. Nei quattro collegi provinciali il risultato è stato diverso,

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 181-188 quaderno 3578 (17 luglio 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

tanto che l'esponente dei Popolari Gian Mario Selis, candidato del centro-sinistra alla presidenza della Regione — il presidente della Regione in Sardegna viene eletto dal Consiglio Regionale — prima del ballottaggio del 27 giugno poteva contare su 30 consiglieri (su 64 eletti), il Polo su 26 (ma il candidato presidente Mauro Pili aveva ottenuto oltre 150.000 preferenze), mentre il Partito Sardo d'Azione e l'UDR avevano 3 seggi ciascuno e il Nuovo Movimento 2.

Il ballottaggio nel collegio unico regionale (27 giugno) è stato vinto dal Polo con il 53,71% dei voti e 9 seggi; mentre la coalizione di centro-sinistra ha ottenuto il 46,28% e i rimanenti 7 seggi in palio. Sommando i seggi del collegio regionale con quelli ottenuti nei collegi provinciali (al primo turno), il Polo può contare su 35 seggi (17 Forza Italia, 10 Alleanza Nazionale, 4 CCD e 4 i riformatori di Segni); mentre il centro-sinistra raggiunge i 37 seggi (14 Democratici di Sinistra, 9 PPI, 4 Democratici, 4 Federazione Democratica, 3 Socialisti Uniti, 3 Rifondazione Comunista). A questo punto per raggiungere la maggioranza di almeno 41 voti necessari per eleggere il Presidente e la Giunta regionale diventano decisivi i voti dei rappresentanti del Partito Sardo d'Azione (3), dell'UDR (3) e del Nuovo Movimento (2). Infatti, secondo gli osservatori, è prevedibile che i due seggi del Nuovo Movimento si aggiungano ai 35 seggi del Polo, creando una situazione di perfetta parità. Come si vede la legge elettorale sarda non riesce a garantire una maggioranza in grado di offrire un Governo stabile alla Regione. Su questo punto i partiti erano tutti d'accordo prima delle elezioni e, ciò nonostante, non sono riusciti a modificare in tempo la normativa che regola il voto. Si ripete su scala regionale il gioco dei veti incrociati che blocca il processo riformatore a livello nazionale e, come al solito, a pagarne le spese sono i cittadini sardi, che dovranno, con tutta probabilità, ancora una volta (sei Giunte Regionali in crisi negli ultimi quattro anni) subire le conseguenze di una carente stabilità di governo, se le forze politiche non riusciranno a raggiungere l'accordo su un programma minimo per lo sviluppo regionale.

Le elezioni provinciali e comunali[1]

Una caratteristica delle elezioni amministrative è stato l'asten-

[1] Insieme a quelle provinciali e comunali si sono svolte alcune elezioni suppletive.

Digitized by Google

sionismo degli elettori al secondo turno: mentre infatti al primo turno (13 giugno) si è recato a votare il 73,4% dei 36.965.400 aventi diritto, al secondo (27 giugno) soltanto il 41,7% ha deposto la propria scheda nell'urna. Quello dell'astensionismo è un fenomeno complesso che va interpretato in modo approfondito, poiché è espressione significativa di una parte dell'elettorato. Alle altre cause va aggiunta la data ormai estiva in cui si è svolto il secondo turno, insieme a una dose eccessiva di tornate elettorali, che quest'anno sono iniziate con il *referendum*[2] elettorale.

Al primo turno delle elezioni provinciali sono stati eletti 34 (su 66) presidenti di Provincia; al *centro-sinistra* ne sono andati 30: Bologna, Ferrara, Forlì, Modena, Reggio Emilia, Rimini, Arezzo, Firenze, Grosseto, Livorno, Pisa, Pistoia, Prato, Siena, Perugia, Terni, Macerata, Pesaro, Frosinone, Pescara, Teramo, Campobasso, Napoli, Salerno, Lecce, Matera, Potenza, Cosenza, Crotone, Vibo Valentia; al *Polo* 4: Imperia, Latina, Brindisi e Taranto. Nel ballottaggio del 27 giugno sono stati eletti i rimanenti 32 presidenti; 16 sono del *centro-sinistra*: Torino, Alessandria, Cuneo, Savona, Cremona, Lodi, Lecco, Belluno, Rovigo, Venezia, Piacenza, Parma, Ascoli Piceno, Rieti, Avellino, Bari; e 16 del *Polo*: Asti, Vercelli, Novara, Biella, Verbania, Milano, Bergamo, Brescia, Sondrio, Udine, Pordenone, Verona, L'Aquila, Chieti, Isernia, Catanzaro. In totale quindi 46 Province saranno amministrate dal centro-sinistra (prima erano 56) e 20 dal Polo (prima erano 7).

Il Polo, passando a governare 20 Province, rispetto alle 7 che guidava in precedenza, conquista 14 nuove Province, di cui 11 erano governate in precedenza dal centro-sinistra (Asti, Novara, Vercelli, Biella, Verbania, Milano, Brescia, Sondrio, Udine, Chieti, Isernia) e tre dalla Lega (Bergamo, Verona e Pordenone), ma

---

Alla Camera, nel collegio di Brescia, è stato eletto deputato l'esponente dei DS Aldo Rebecchi (43,1%), che sostituisce Paolo Corsini (DS), dimessosi perché eletto sindaco di Brescia. Rebecchi ha battuto l'esponente del Polo Giacomo Bontempi (36,3%) e altri candidati. Sempre alla Camera arriva Cosimo Casilli, del PPI, eletto nel collegio di Lecce, vacante per l'elezione a sindaco di Lecce di Adriana Poli Bortone (AN). Casilli con il 54% dei voti ha battuto l'esponente del Polo Luigi Siciliano. Infine sempre a Lecce è stato eletto senatore Alberto Maritati (DS), che col 53% ha battuto l'esponente del Polo Fabrizio Camilli. Il seggio era vacante per la morte del sen. Antonio Lisi (AN).

[2] Desideriamo segnalare (a parziale correzione dei dati pubblicati in *Civ. Catt.* 1999 II 286 s), che a seguito della decisione della Corte di Cassazione dello scorso 28 maggio, la quale ha confermato il mancato raggiungimento del *quorum* dei votanti nel *referendum* abrogativo di una parte della legge elettorale della Camera, gli aventi diritto al voto erano 49.299.149 e i votanti sono stati 24.452.354, pari al 49,6%. I votanti si sono così espressi: 91,5% favorevoli; 8,5% contrari; 5,3% voti non validi, di cui 2,3% schede bianche.

Digitized by Google

perde la Provincia di Bari, ove il nuovo presidente è un Popolare, Marcello Vernola, che ha battuto il candidato di Forza Italia, Antonio Matarrese, ex deputato della DC ed ex presidente della Federcalcio. Particolarmente significativo è il risultato alla Provincia di Milano, ove è stata eletta al secondo turno Ombretta Colli di Forza Italia, battendo il presidente uscente Livio Tamberi: in tal modo il Polo a Milano guida la Regione (presidente Formigoni), la Provincia e il Comune (sindaco Albertini).

I Comuni con una popolazione superiore ai 15.000 abitanti — quelli in cui il sindaco viene eletto direttamente con un possibile doppio turno — in cui bisognava eleggere sindaco e Consiglio comunale erano 234; tra essi i capoluoghi di provincia erano 28. Una sintesi dei risultati di tutti questi 234 Comuni (compresi quindi i capoluoghi) vede vincenti il centro-sinistra in 164 Comuni, il centro-destra in 42, il centro in 12, l'UDEUR in 1, la sinistra in 5, la destra in 1, la Lega Nord in 7, le liste civiche in 2.

Esaminando più da vicino i 28 Comuni capoluogo, si nota che al primo turno sono stati eletti 18 sindaci; 13 appartengono alla coalizione di *centro-sinistra*: Cremona, Ferrara, Forlì, Modena, Reggio Emilia, Firenze, Livorno, Prato, Pesaro, Perugia, Terni, Teramo, Campobasso; 5 appartengono al *Polo*: Imperia, Ascoli Piceno, Viterbo, Foggia e Bari. Nel secondo turno sono stati eletti i rimanenti dieci; cinque sindaci sono del centro-sinistra: Vercelli, Biella, Verbania, Rimini, Avellino; quattro sono del Polo: Bergamo, Padova, Bologna, Arezzo; a Potenza ha vinto il candidato dell'UDEUR, che era schierato però contro il centro-sinistra e perciò ha raccolto i voti del Polo.

Nessuno dei sindaci uscenti nei Comuni capoluogo apparteneva al Polo, che quindi conquista 9 Comuni e determina l'elezione del sindaco di Potenza, esponente dell'UDEUR. In due Comuni capoluogo gli osservatori hanno parlato di abbattimento del «muro di Berlino», perché per la prima volta dal dopoguerra saranno amministrati da una Giunta di centro-destra: si tratta di Bologna e di Arezzo: in questo Comune sindaco è Luigi Luccherini, che ha battuto Paolo Nepi, del centro-sinistra. Soprattutto per Bologna, città «simbolo», il risultato è pesante per i Democratici di Sinistra. Anche perché, stando a una elaborazione dell'Istituto Carlo Cattaneo, la vittoria dell'esponente del centro-destra Giorgio Guazzaloca contro la diessina Silvia Bartolini sarebbe stata determinata soprattutto dallo scontento dell'elettorato tradizionale della sinistra, che

Digitized by Google

ha governato dal dopoguerra la città. Infatti il partito della Quercia a Bologna ha ottenuto alle elezioni europee 78.373 voti e solo 57.111 alle amministrative, a cui vanno aggiunti ben 28.487 voti nulli. Secondo Piergiorgio Corbetta, direttore dell'Istituto Cattaneo, «si è voluto punire la scelta del candidato a sindaco o la litigiosità dei dirigenti cittadini, più che il partito in sé, il Governo o la linea nazionale». «Gli elettori di Botteghe Oscure — aggiunge il sociologo Mario Morcellini (cfr *la Repubblica*, 29 giugno 1999) — sono visibilmente delusi. Così rivendicano il diritto di pronunciarsi in base ai loro sentimenti, e non più per senso di appartenenza. Se possono passare con il Polo? Per ora non se la sentono e si rifugiano nell'astensione, compiendo un tradimento parziale».

Conclusione

La prima annotazione che si può trarre dalle tornate elettorali di giugno è la crescente mobilità elettorale. In proposito nota C. Buttarini (*l'Unità*, 30 giugno 1999): «Tra le elezioni politiche del '96 e le europee si sono mossi oltre 23 milioni di elettori, cambiando possibilità politica o non recandosi alle urne. [...] Nelle 66 Province in cui si votava, contemporaneamente, per le elezioni europee e le provinciali, circa 3,4 milioni di elettori (il 18,7%) cambiando scheda hanno cambiato voto. [...] La mobilità del voto [...] è segno di una domanda politica compressa, che si esprime in atteggiamenti apparentemente irrazionali se misurati con i vecchi modelli di analisi. [...] Ai partiti non è più richiesta una funzione pedagogica. Devono, invece, recepire le varie sensibilità che un'articolazione sociale come l'attuale ha necessità di esprimere».

La seconda annotazione da elencare è il crescente astensionismo; ad esempio, ponendo a confronto i voti validi espressi sul territorio nazionale alle europee con quelli delle elezioni politiche del 1996, Renato Mannheimer (*Corriere della Sera*, 20 giugno 1999) nota che il numero degli astenuti è aumentato di circa 6 milioni e mezzo di persone; «è un fenomeno del quale si è discusso troppo poco e che avrebbe potuto assumere dimensioni ancora maggiori se non ci fosse stata la concomitanza delle amministrative e la presenza di alcune forze politiche [come i Democratici e la Lista Bonino] che hanno saputo raccogliere i consensi di una quota degli astenuti nel 1996».

La terza annotazione riguarda i partiti che hanno avuto un giudizio negativo da parte dell'elettorato. Assumendo i risultati, in valori assoluti, delle elezioni europee — essi permettono un con-

Digitized by Google

fronto più semplice; va aggiunto per una valutazione maggiormente obiettiva che i partiti in genere hanno ottenuto un risultato migliore nelle amministrative, anche perché qui mancava la Lista Bonino e spesso anche la lista dei Democratici — il partito che ha perso più voti (2.675.237), in assoluto e non quindi proporzionalmente ai voti precedenti, rispetto alle politiche del 1996 (5.870.491) è Alleanza Nazionale (si tratta del 5,4%, che è stato contenuto al 4% nelle provinciali). Il presidente, on. Gianfranco Fini, ha presentato le dimissioni alla direzione nazionale, riunita a Roma in una tre giorni di approfondita discussione, che qualcuno ha definito di «autocoscienza». Le dimissioni sono state respinte e, poi, «congelate» dallo stesso Fini, in attesa che il partito riesca a raccogliere, entro il 31 agosto, almeno 650.000 firme a favore di due *referendum*: uno per l'abolizione del finanziamento pubblico ai partiti e uno per quella della quota proporzionale nella legge elettorale della Camera. Il Presidente di AN ha ribadito con forza la linea politica scelta di «allargamento» del Polo e di ampliamento del proprio partito al di là dell'elettorato di destra, per eventualmente in futuro conquistare la *leadership* della coalizione di centro-destra. Si tratta di una prospettiva interessante e intelligente, ma che è stata attuata in tempi troppo rapidi, con un personale politico non in grado di realizzarla. Infatti gran parte dell'elettorato di AN rimane fortemente caratterizzato dalla propria identità di destra e molto più lo è la struttura del partito, la quale ancora «sopporta» — ci sia consentita la parola —, soprattutto in vista del consenso elettorale, personaggi moderati come Fini, Fisichella e così via. Per di più l'alleanza stretta con personaggi come Segni o addirittura Taradash e Calderisi non è stata gradita; tanto più che gli ultimi due sono in aperta contraddizione con i continui richiami — secondo alcuni osservatori, motivati anche dall'acquisizione di consensi — alla dottrina sociale e ai valori cattolici, fatta da AN a più riprese. Il progetto dell'on. Fini richiede quindi tempo e non saranno certo i *referendum* (se si riuscirà a raccogliere le firme necessarie) a renderlo più rapido.

Un altro partito che esce sconfitto da queste elezioni è la Lega Nord: alle europee ha perso 2.675.237 voti rispetto alle politiche del 1996 (3.776.354), il 5,5%, che diventa addirittura il 7,4% mettendo a confronto il risultato delle provinciali con le politiche del 1996. Ha perso tutti i presidenti di Provincia, conservando soltanto 7 sindaci nei Comuni con più di 15.000 abitanti, ma non ne ha

Digitized by Google

nessuno nei Comuni capoluogo. Si tratta, com'è evidente, di una grave crisi dovuta alla mancanza di una linea politica chiara, dopo il tramonto della «Padania libera». Tra l'altro la Lega appoggiava il Polo in Piemonte (ma alla Provincia di Torino ha vinto la candidata del centro-sinistra), mentre in Lombardia lasciava liberi i propri elettori, anche se a Milano l'ex sindaco Marco Formentini si è schierato, alla Provincia, a favore del candidato di centro-sinistra, che è stato sconfitto. Dopo le dimissioni del segretario, on. Bossi, che sono state respinte, il partito sta riflettendo alla ricerca della propria linea futura, in attesa del Congresso nazionale, ma questa volta non sarà sufficiente una semplice invenzione di Bossi per risolvere la crisi; è necessaria elaborare una strategia del tutto nuova.

Un altro grande partito che non riesce a trovare una nuova identità e un preciso posizionamento è quello dei Democratici di Sinistra: alle elezioni europee hanno perso 2.514.210 voti (3,7%) rispetto alle politiche del 1996 (7.894.118), che si è ridotto al 2,3% nelle provinciali. Alle indubbie carenze a livello locale (clamorosa in tal senso è la situazione di Bologna, dove perfino la candidata era sbagliata; ma anche piccoli segnali — come ad esempio il fatto che mentre si svolgevano le elezioni pare che la federazione di Bari fosse chiusa — indicano che la «mitica macchina» diessina non esiste più) si unisce il fatto che il partito risente dell'appiattimento sulle posizioni del Governo, che, per forza di cose e per vincoli europei, certo non riesce a entusiasmare e a dare slancio né ai militanti né agli elettori. A ciò va aggiunta la crisi della coalizione dell'Ulivo, che gli elettori fanno coincidere con la crisi del Governo Prodi, dovuta, nell'immaginario collettivo di molti, ai DS e al PPI. Infine rimane irrisolto — e dibattuto — il problema se il partito debba essere un tradizionale (anche se rinnovato) partito socialdemocratico europeo, sulla scia di Schroeder e Jospin o debba avviarsi più pienamente sulla strada della liberaldemocrazia europea, sulla scia di Tony Blair, o debba essere ancora qualcos'altro che non è ancora chiaro. L'unica cosa chiara è che, se l'on. Veltroni non riesce a rilanciare la coalizione dell'Ulivo, senza limitarsi a operazioni di *lifting*, e a scuotere la Quercia, essa si ridurrà sempre più, in attesa del Congresso.

Un altro partito che non ha visto corrisposti i progetti dei suoi dirigenti è il PPI, che alle europee ha perso 915.618 voti (2,5%) rispetto alle politiche del 1996 (2.554.072, insieme a SVP e PRI), anche se poi nelle provinciali ha ampiamente recuperato, perdendo

Digitized by Google

soltanto lo 0,2% rispetto alle politiche del 1996. Il segretario, on. Franco Marini, si è detto disposto a dimettersi. Mentre scriviamo è in corso il Consiglio nazionale del partito, che dovrà decidere la data del prossimo Congresso e l'eventuale cambio della segreteria. Anche altri partiti minori hanno conseguito risultati inferiori alle attese o negativi, come la Lista Dini, l'UDEUR, i Verdi (il portavoce on. Luigi Manconi si è dimesso e il partito si avvia a un congresso «costituente» in autunno) e Rifondazione Comunista, che paga gli errori politici del suo segretario, il quale sta tentando di riaprire il dialogo con i Democratici di Sinistra, subendo un isolamento che non riesce a dare frutti sul piano dei consensi elettorali.

L'ultima annotazione riguarda il partito che ha raggiunto i migliori risultati: Forza Italia. Alle europee ha guadagnato il 4,6% rispetto alle politiche del 1996, aumento che si è ridotto allo 0,4% nelle provinciali. Si tratta quindi di una forza politica che ha saputo conservare e aumentare i propri consensi, mentre i concorrenti perdevano voti, che si rifugiavano in gran parte nell'astensionismo. Coloro — e sono tanti — che davano Forza Italia e il suo *leader*, Silvio Berlusconi, in declino sono stati nettamente smentiti, anzi la conquista di nuove Province e di nuovi Comuni è il segno che il partito si sta strutturando sul territorio e comunque è capace di intercettare il voto di opinione, soprattutto nel Nord, voto però che, com'è risaputo, è ampiamente mobile. Sarà quindi l'on. Berlusconi a scegliere la strada per spendere politicamente ciò che ha raggiunto, sia evitando la semplice linea dello scontro fine a se stesso, che, a parte qualche suo consigliere memore delle battaglie del 1948, l'elettorato sembra non gradire, sia rilanciando il Polo, nel quale la sconfitta di AN (e anche della Lega) possono tarpare le ali ai futuri obiettivi della coalizione di centro-destra.

Un ultimo codicillo riguarda una nostra antica convinzione. Se si disaggrega la percentuale dei votanti al secondo turno delle amministrative (41,7%) — come osserva il prof. P. Scaramozzino (cfr *Il Sole-24 Ore*, 29 giugno 1999) — si nota che la percentuale dei votanti alle provinciali è del 39,5%, mentre quella delle comunali è del 60,2%. Ci sembra un ulteriore argomento per favorire l'abolizione dell'ente Provincia, come istituzione politica elettiva stretta tra Regione e Comuni. Ma troppi sono gli interessi che essa continua a coagulare per trovare alleati in tale battaglia.

Michele Simone S.I.

Digitized by Google

ESTERO

LA FINE DEL CONFLITTO NEI BALCANI

Abbiamo già esaminato i prodromi del conflitto nei Balcani (cfr *Civ. Catt.* 1999 II 293-300) e i primi 40 giorni delle azioni militari della NATO (cfr ivi, 369-405); in queste pagine descriveremo gli eventi che hanno portato alla conclusione del conflitto.

Nel *summit* svoltosi a Washington il 23 aprile 1999, i Paesi della NATO avevano elaborato un piano tattico e strategico per i futuri sviluppi dell'operazione intrapresa nei Balcani. Innanzitutto furono ribadite le condizioni *sine qua non* per porre termine ai bombardamenti aerei: ritiro dal Kosovo di tutte le truppe serbe (circa 45.000 soldati) e dei reparti specializzati nella «pulizia etnica»; dispiegamento nel Kosovo di una forza militare multinazionale composta principalmente da truppe della NATO con l'apporto di soldati di altri Paesi, compresa la Russia; rientro nelle loro case di tutti i kosovari di etnia albanese rifugiati in Montenegro, Macedonia, Albania e in altri Paesi; restituzione al Kosovo di uno *status* di autonomia da precisare. Per raggiungere questi fini i Governi dei Paesi della NATO decidevano di continuare a svolgere simultaneamente un'azione militare e diplomatica. Sotto l'aspetto diplomatico doveva essere recuperato a pieno titolo l'apporto della Russia e dell'ONU. Sotto quello militare si escludeva, per il momento, un intervento di terra; i bombardamenti aerei e missilistici sarebbero continuati in maniera più massiccia e sarebbero stati diretti, oltre che sugli obiettivi specificamente militari, anche su quelli civili in qualche modo collegati con essi.

A questo fine sarebbe aumentato di alcune centinaia il numero degli aerei, oltre a una ventina di elicotteri *apache* particolarmente adatti a colpire carri armati e artiglieria pesante. Per isolare la Serbia dalle fonti esterne di rifornimento petrolifero veniva imposto il blocco nel mare Adriatico nei confronti delle navi di qualsiasi bandiera, compresa quella russa.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 189-195
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

La decisione di limitarsi a un'azione aerea e missilistica provocò una lunga serie di interventi critici da parte di alti ufficiali, di istituti specializzati nella scienza dei conflitti, di personalità della politica e del giornalismo. Tutti si dicevano convinti che con il solo impiego di forze aeree e missilistiche il conflitto nei Balcani si sarebbe risolto con l'insuccesso della NATO. A loro parere occorreva un'invasione di truppe di terra per occupare l'intero territorio del Kosovo. Tale invasione avrebbe, comunque, comportato un elevato numero di morti e feriti tra le forze della NATO. Ma il presidente Clinton, che aveva con una certa riluttanza aderito alla determinazione dei Paesi europei della NATO di far ricorso all'azione militare contro la Serbia, era più che mai deciso a evitare perdite di vite umane tra i suoi soldati, cosa che si sarebbe potuta garantire soltanto con un intervento aereo e missilistico. La posizione di Clinton era condivisa da tutti i Paesi della NATO ad eccezione della Gran Bretagna, il cui *premier*, Tony Blair, insisteva affinché almeno non si escludesse in via di principio un'eventuale azione di terra. A rafforzare la decisione di limitarsi ai bombardamenti aerei contribuiva il capo delle forze della NATO, gen. Wesley Clark, il quale, con un grado di ostinata sicurezza che i sostenitori dell'invasione terrestre chiamavano incompetenza, continuava ad assicurare che gli scopi dell'operazione potevano essere raggiunti con i soli interventi aerei e missilistici, a condizione che fossero intensificati con l'invio di un maggior numero di aerei e di missili. Le sue richieste venivano soddisfatte rapidamente e senza opposizioni. Ha potuto così disporre di oltre mille aerei, metà dei quali erano impiegati ogni giorno. Nei tre mesi dell'azione militare furono compiuti migliaia di *raids*. Gli obiettivi presi di mira, oltre a quelli specificamente militari erano ponti, autostrade, stazioni ferroviarie, depositi di carburante, centrali elettriche, acquedotti, fabbriche e complessi industriali, edifici della burocrazia statale, stazioni e ripetitori radiofonici e televisivi.

Le bombe «intelligenti»

Un altro tema che ha sollevato apprensioni e critiche ha riguardato le cosiddette «bombe intelligenti». Negli ambienti della NATO, pur senza toni trionfalistici, si è comunque messo in evidenza che se la quantità di bombe e missili lanciate su Belgrado fossero state come quelle usate durante la seconda guerra mondiale e in quella del Vietnam, avrebbero potuto radere al suolo l'intera città. Se ciò non è

Digitized by Google

avvenuto lo si deve, secondo tali ambienti, alla loro alta qualità tecnologica, la cui produzione e il cui uso ha avuto ovviamente un costo molto elevato[1]. Ma, secondo molti osservatori, gli obiettivi civili colpiti e le vittime civili causate (secondo le fonti serbe sarebbero state un migliaio i morti e cinquemila i feriti) smentirebbero l'enfasi con cui sono state chiamate «intelligenti». Di questo parere è stato, ad esempio, il gen. Umberto Capuzzo, secondo il quale l'intervento nei Balcani sarebbe stato condizionato da una serie di «miti»: il «mito tecnologico delle armi intelligenti, rivelatesi incredibilmente stupide»; il «mito dei sondaggi» a cui soccombono soprattutto i politici americani; e il «mito umanitario» che, invece, suscita «notevoli perplessità» (SIR, speciale 43, 2 giugno 1999, IV).

Nel contesto della discussione e delle critiche a riguardo dell'«intelligenza» delle bombe e dei missili lanciati su Belgrado non si può omettere di accennare a un fatto la cui gravità ha minacciato di far fallire le trattative diplomatiche. L'8 maggio 1999, durante un *raid* aereo su Belgrado, tre missili hanno centrato l'ambasciata cinese, distruggendola e causando tre morti e una ventina di feriti tra i presenti nell'edificio. La NATO e il Dipartimento di Stato americano e lo stesso presidente Clinton, definendo il grave incidente un «errore» non voluto, si sono affrettati a presentare le scuse al Governo di Pechino, il quale, tuttavia, non le ha accettate, dimostrando il tal modo di non credere alla versione dell'errore involontario. L'accaduto ha provocato vibrate reazioni in Cina, dove masse di studenti sono scese nella storica piazza Tienanmen di Pechino e in altre città, inalberando manifesti contro gli Stati Uniti e contro il presidente Clinton, equiparato a Hitler. Il Consiglio di Sicurezza dell'ONU è stato immediatamente convocato su richiesta della Cina e, in quella sede, il delegato cinese e quello russo hanno definito l'attacco «un crimine di guerra» e hanno chiesto l'immediata sospensione dei bombardamenti. Le richieste della Cina che il Consiglio di Sicurezza votasse un documento di condanna della NATO e l'apertura di un'inchiesta non sono state accolte: dei 15 membri, soltanto sei l'hanno sostenuta: Russia, Ucraina, Bielorussia, India, Cuba e Namibia.

---

[1] Nei 78 giorni di bombardamenti, gli Stati Uniti hanno speso 4 miliardi di dollari (circa 7.000 miliardi di lire italiane). Gli aerei americani hanno compiuto 2.300 missioni. La marina ha lanciato 450 missili *Tomahawak* da crociera, ciascuno dei quali costa circa 1 milione di dollari (un miliardo e settecento milioni di lire). Gli aerei B-52 hanno lanciato 90 missili, ciascuno dei quali costa 2 milioni di dollari (circa 3,5 miliardi di lire italiane) (cfr *International Herard Tribune*, June 28, 1999).

Digitized by Google

L'incidente ha offerto un'ulteriore prova per criticare e irridere la decantata «intelligenza» delle bombe. Ma, terminate le ostilità, fonti americane degne di fede, hanno rivelato un retroscena assai preoccupante secondo cui il bombardamento dell'ambasciata cinese non sarebbe stato un tragico «errore», ma un atto ben calcolato in quanto, sulla base delle informazioni dei servizi segreti del Pentagono la sede diplomatica della Cina sarebbe divenuta un centro nevralgico dello spionaggio cinese in Europa (cfr *Avvenire*, 7 giugno 1999). L'intera verità sull'accaduto resta ancora avvolta nel mistero e autorevoli organi di stampa americani hanno chiesto al Dipartimento di Stato di chiarire alla pubblica opinione i dubbi che permangono. Comunque la teoria del gen. Clark, secondo la quale si sarebbe potuto costringere Milošević a una resa quasi incondizionata senza ricorrere a un'invasione di terra, ma solo con *raid* aerei sulla Serbia per sovvertire il ritmo della vita quotidiana della popolazione provocando il minor numero di vittime civili, è risultata vincente. E la sua applicazione non ha causato alle truppe della NATO né un morto né un ferito[2].

Le opposizioni ai bombardamenti

Per completezza di informazione riteniamo doveroso esporre sinteticamente anche le posizioni di coloro che, prevalentemente in Italia, o per ragioni ideologiche, o per una cultura pacifista, o per una coscienza religiosa ispirata radicalmente al Vangelo si sono opposti all'intervento armato della NATO in quanto privo di giustificazioni etico-morali e umanitarie. I bombardamenti sarebbero stati illegali, perché non autorizzati dal Consiglio di Sicurezza dell'ONU, e anticostituzionali perché l'articolo 11 della Costituzione italiana «ripudia la guerra come strumento di offesa della libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali». Sarebbero stati immorali e disumani perché, pur ammettendo che Milošević sia un criminale, i bombardamenti avrebbero prostrato il popolo della Serbia privandolo di sicurezza, di lavoro, di luce elettrica, di acqua, di vie di co-

[2] L'esito delle operazioni belliche nei Balcani sta aprendo un dibattito nelle alte sfere delle Forze Armate e negli istituti specializzati nell'analisi delle tattiche e delle strategie militari, che potrebbe condurre a rivedere e aggiornare la teoria finora dominante secondo cui una guerra non può essere vinta senza un intervento di truppe di terra (cfr R. A. LEVINE, «NATO's War Strategy Has Confounded the Experts», in *International Herald Tribune*, June 26-27, 1999).

Digitized by Google

municazione e avrebbero causato morti e feriti tra la popolazione civile. L'intervento militare sarebbe stato inutile perché non ha bloccato la «pulizia etnica» contro gli albanesi del Kosovo, ma ha addirittura contribuito ad accelerarla e a renderla ancor più crudele. Sarebbe stato politicamente dannoso perché gli odi tra i kosovari albanesi e serbi si sono moltiplicati e aggravati, e la pace nella regione balcanica si sarebbe addirittura allontanata. E, infine, dal punto di vista cristiano «accettare di discutere tecnicamente dell'intervento della NATO per eventualmente trovare motivi per giustificarlo moralmente, sarebbe un rinnegare il Vangelo [...] e un mettersi in urto con un fondamento della dinamica della nostra storia che, dopo duemila anni di cristianesimo, continua a influire su di noi, qualunque sia il nostro atteggiamento nei confronti della Chiesa» (*Le Monde*, 30 avril 1999, 17). Infine va registrata l'opinione di coloro che vedono l'intervento occidentale nei Balcani motivato soprattutto dalla necessità di prevenire ulteriori scoppi di nazionalismi nella regione e fermare l'unico esercito — quello di Milošević — in grado di opporsi all'Unione Europea.

Il ruolo della diplomazia e la fine delle azioni militari

Nelle intenzioni dei Paesi della NATO la via diplomatica avrebbe dovuto innanzitutto recuperare il ruolo della Russia e delle Nazioni Unite e, conseguentemente, riuscire a redigere un documento col consenso della Russia (che avrebbe potuto trascinare anche la Cina), il cui testo si sarebbe trasformato in una Risoluzione del Consiglio di Sicurezza dell'ONU sulla quale nessuna delle cinque grandi potenze (Stati Uniti, Russia, Cina, Gran Bretagna e Francia) avesse opposto il veto. La Risoluzione avrebbe dovuto contenere le condizioni *sine qua non* della NATO per porre termine ai bombardamenti. Il ruolo della Russia era giudicato essenziale in quanto sarebbe stato suo compito (dati i suoi buoni rapporti con la Iugoslavia) far accettare il documento a Milošević.

Gli attori principali della intensa e frenetica attività diplomatica sono stati il plenipotenziario russo Victor Cernomyrdin, il sottosegretario agli Affari Esteri americano Strobe Talbott e il presidente finlandese Martti Ahtisaari, scelto dall'Unione Europea come suo rappresentante. Dietro le quinte hanno svolto una funzione determinante il presidente Clinton, il presidente Eltsin e il segretario delle Nazioni Unite, Kofi Annan; e, in forma collettiva, il gruppo dei

Digitized by Google

sette Paesi più industrializzati del mondo, il G 7, composto dai capi di Stato e di Governo e/o dai ministri degli Esteri di Stati Uniti, Germania, Gran Bretagna, Francia, Italia, Giappone e Canada, ai quali si aggiungono quelli della Russia in qualità di osservatori.

Due erano i nodi cruciali, per sciogliere i quali l'azione diplomatica si è dovuta prolungare per alcune settimane determinando in tal modo anche il prolungamento dell'intervento militare: la cessazione unilaterale dei bombardamenti e la composizione della forza multinazionale da dispiegare nel Kosovo. Sul primo nodo, il plenipotenziario russo Cernomyrdin, facendo propria una condizione posta da Milošević, esigeva che, per intavolare trattative tra le due parti, la NATO interrompesse unilateralmente i bombardamenti. Tra i Paesi della NATO si mostravano accondiscendenti a questa ipotesi, oltre alla Grecia per motivi geopolitici e religiosi (greci e serbi sono entrambi prevalentemente cristiani ortodossi con Chiese autocefale), anche l'Italia, nel cui Governo erano presenti forze politiche (i Verdi, il Partito dei Comunisti Italiani) radicalmente contrari all'intervento della NATO, mentre il Partito Popolare Italiano, pur non essendo stato contrario all'intervento militare, propendeva verso la sospensione unilaterale dei bombardamenti. Il presidente D'Alema, da un lato, auspicava che si potessero interrompere i bombardamenti in maniera unilaterale almeno provvisoriamente, ma, dall'altro, nelle sedi decisionali dell'Alleanza Atlantica si è sempre allineato alle posizioni degli altri Paesi membri. Per quanto riguarda il secondo nodo, Milošević non accettava che nella forza multinazionale da dispiegare nel Kosovo fossero presenti soldati dei Paesi della NATO che avevano partecipato all'azione militare, fatta eccezione degli italiani e dei greci. Dal canto suo, la Russia, che pure avrebbe dovuto inviare sue truppe, si opponeva a che la forza multinazionale venisse sottoposta al comando unificato dell'Alleanza Atlantica. A prolungare la trattativa diplomatica contribuì pure la necessità di precisare una notevole quantità di dettagli anche sui punti condivisi (ad esempio, il ritiro delle forze serbe, il rientro dei kosovari albanesi, lo *status* di autonomia del Kosovo).

In varie circostanze le trattative furono sull'orlo della rottura, come dopo il bombardamento dell'ambasciata cinese. L'intransigenza della NATO sulle condizioni *sine qua non* poste fin dall'inizio delle trattative esasperavano il presidente Eltsin, che minacciò di togliere il mandato e di richiamare Cernomyrdin a Mosca. A turbare il prosieguo delle trattative diplomatiche fu anche l'annuncio ufficiale re-

Digitized by Google

so pubblico il 27 maggio 1999 che il Tribunale penale internazionale per la ex Iugoslavia aveva emanato un ordine di cattura internazionale contro Slobodan Milošević, tre suoi ministri e il capo di Stato maggiore delle forze armate serbe, «ritenuti penalmente responsabili per la deportazione di 740 mila kosovari albanesi dal Kosovo e per l'uccisione di oltre 340 persone di etnia albanese identificate». Comunque, la svolta decisiva è avvenuta il 3 giugno 1999, quando, previa approvazione data dal Parlamento di Belgrado, con 136 voti a favore e 74 contrari (quelli della componente ultraradicale del nazionalismo serbo guidato da Vojslav Seseli), il presidente Milošević comunicò di accettare tutte le condizioni contenute nel documento predisposto dai ministri degli Esteri del G 7 più la Russia.

La NATO ha accettato la richiesta della Russia di porre termine ai bombardamenti senza attendere che l'accordo (tecnicamente chiamato «accordo di Belgrado») venisse recepito in una Risoluzione delle Nazioni Unite, ma non prima che le truppe e i reparti paramilitari e di polizia serbi avessero iniziato il ritiro e i comandanti serbi avessero concordato con quelli della NATO il termine entro il quale sarebbe stato ultimato. Per stabilirne i tempi e le modalità del ritiro si sono incontrati nella cittadina macedone di Blace, a duecento metri dalla frontiera iugoslava, una delegazione militare serba guidata dal vicecapo di Stato maggiore Blogoje Kovacevic e una della NATO guidata dal generale britannico Michael Jackson, che ha poi assunto il comando della forza multinazionale (KFOR), e, dopo alcuni giorni di aspre discussioni sui dettagli tecnici, l'accordo è stato raggiunto il 9 giugno 1999. Il ritiro è subito iniziato e la NATO ha sospeso i bombardamenti. Il 10 giugno 1999 il Consiglio di Sicurezza dell'ONU, con la sola astensione della Cina, ha approvato la Risoluzione che recepisce gli accordi sanciti tra la Serbia e la NATO. Il 21 giugno 1999 il segretario generale della NATO, Javier Solana, essendo stato informato dal comandante supremo delle forze alleate in Europa, Wesley Clark, che tutte le forze militari e di polizia serbe avevano lasciato il Kosovo, ha deciso di porre fine con effetto immediato alla campagna aerea. Dall'inizio della campagna aerea (25 marzo 1999) erano trascorsi 78 giorni. La pace intesa come assenza di azioni militari è stata sancita, ma intesa come *tranquillitas ordinis* (tranquilla e ordinata convivenza di un popolo formato da gruppi etnici diversi) è ancora tutta da costruire.

Angelo Macchi S.I.

Digitized by Google

FIDAE. FEDERAZIONE ISTITUTI DI ATTIVITÀ EDUCATIVE, *Qualità allo specchio. Indicatori per la scuola cattolica*, a cura di CESARE SCURATI, Brescia, La Scuola, 1998, 320, L. 36.000.

Il volume espone i risultati di una ricerca empirica sulla qualità della scuola cattolica in Italia, svoltasi nell'anno 1996-97, in 183 scuole appartenenti a 92 diversi istituti. Il tema della «qualità» fu introdotto nella riflessione pedagogica all'inizio degli anni Settanta, ma è stato subito accompagnato dal problema della misurazione dei suoi livelli. Maturato nella cultura degli anni Sessanta, il problema della qualità è giunto alla riflessione pedagogica, soprattutto anglosassone, attraverso l'ambito economico-produttivo, dove la qualità era stata trattata in termini puramente quantitativi. Nel settore dell'educazione la valutazione della qualità non ha potuto certo limitarsi alla misurazione dei risultati, ma ha dovuto tenere conto anche delle specifiche modalità assunte dalle relazioni educative e dell'idea di scuola soggiacente. L'analisi della Fidae si è collocata quindi in un ambito pedagogico assai complesso ed è stata svolta come ricerca-azione, finalizzata alla definizione degli «indicatori di qualità» di una realtà in divenire.

Il volume è formato da 10 saggi di autori diversi, per la maggior parte docenti universitari, coordinati da C. Scurati, docente di Didattica generale all'Università Cattolica di Milano. In essi sono esposti i presupposti e la metodologia della ricerca, che è stata condotta attraverso tre fasi di analisi: di ciò che era dichiarato dalle scuole, poi di ciò che era percepito dai soggetti e infine dei comportamenti che erano attuati. In tal modo si è raggiunto l'obiettivo di individuare fattori e indicatori di qualità precisi e condivisi. Tuttavia la definizione di indicatori di qualità per la scuola ha suscitato numerosi problemi teorici; infatti un «indicatore» è un mezzo per avere informazioni sullo stato di un sistema educativo, in vista di decisioni che devono essere prese al suo riguardo, come: aumentare la produttività, guidare i processi autovalutativi, orientare su obiettivi prioritari, indirizzare la distribuzione delle risorse ecc. (cfr p. 38). L'indicatore è quindi soltanto uno strumento di «descrizione» dell'attività scolastica, che dev'essere ulteriormente inter-

Digitized by Google

pretato per giungere a una spiegazione del sistema educativo. Per questo sono stati distinti due tipi di indicatori: quelli di «stato», i quali documentano l'esistenza di elementi specifici nel sistema, e quelli di «processo», i quali indicano l'andamento degli elementi del sistema nel tempo. In entrambi i casi, gli indicatori sono stati riferiti alla qualità soltanto quando la loro presenza o assenza era connessa a un fattore di qualità, definito come tale in una mappa concettuale di riferimento (cfr p. 226).

La ricerca della Fidae è giunta alla definizione di ben 451 indicatori di qualità, sia nominali sia metrici, attraverso 32 fattori di qualità, coordinati in una mappa di 5 aree di analisi. Le aree da esplorare nei sistemi scolastici sono state stabilite coi modelli di valutazione di D. Stufflebeam e J. Scheerens; pertanto sono state analizzate le aree seguenti, dalle quali poi sono stati ricavati i fattori di qualità: il contesto, le risorse, i processi a livello di scuola, i processi a livello di classe, gli esiti finali (cfr tavole alle pp. 272-314).

Oltre ai risultati raggiunti, un ulteriore elemento rilevante di questa ricerca è il metodo assunto per la definizione dei fattori e indicatori di qualità. Non si è svolta, infatti, soltanto una riflessione teorica, ma anche un'ampia raccolta di dati nuovi, attraverso questionari sottoposti alle varie componenti scolastiche: dirigenti, insegnanti, non docenti, genitori, alunni, ex allievi. Tra gli altri risultano particolarmente interessanti i contributi sulla realtà percepita, provenienti dalla prospettiva dei soggetti della scuola nella loro situazione reale. Lo sforzo d'interpretazione dei dati ricavati dai questionari, di cui il volume conserva il modulo (cfr pp. 200-203), fa di questa ricerca una novità nel panorama pedagogico italiano. Essendo limitata alle scuole cattoliche, essa testimonia sia la vitalità di questo settore non statale sia la sua costante capacità di offrire un contributo di riflessione pedagogica valido per l'intero sistema educativo italiano.

Il volume non può mancare quindi dalla biblioteca pedagogica delle scuole, non statali e statali, giacché presenta strumenti preziosi per l'analisi di un sistema scolastico e quindi per l'autovalutazione delle sue componenti.

L. Gilardi

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. VI: *Acta Secretariae Generalis*, pars I: *Periodus Prima: MCMLXII*; pars II: *Periodus Secunda: MCMLXIII*; pars III: *Periodus Tertia: MCMLXIV*, E Civitate Vaticana, Typis Vaticanis, 1996-1998, 471; 662; 757, s.i.p.

Non sono necessarie molte parole per recensire una raccolta di documenti già molto conosciuta, apprezzata e utilizzata da coloro che, a diverso titolo, si occupano del Concilio Vaticano II. Il sesto volume degli *Acta Synodalia*, pubblicato in tre parti, consente al lettore di accedere a una documentazione ricca per contenuti, prospettive, destinatari ecc., presentata in ordine cronologico, secondo una scansione annuale (corrispondente a ciascuna delle tre parti) e mensile (all'interno di ognuna di esse). La Segreteria Generale del Concilio è il denominatore comune di queste fonti. Essa si trova al centro di intersezione di una rete di rapporti e relazioni in cui sono coinvolti, a diverso titolo, nella preparazione e celebrazione conciliare.

Mentre le varie parti dei primi quattro volumi degli *Acta Synodalia* e delle appendici introducono nel cuore della discussione conciliare in aula e al di fuori di essa, e quelle del

Digitized by Google

quinto delineano le relazioni della Segreteria Generale del Concilio con altri organismi dell'assemblea conciliare, quelle del sesto introducono nel vissuto conciliare in cui le grandi questioni dottrinali, pastorali e giuridiche si coniugano con la quotidianità di un'organizzazione che non è solo burocratica. Cercando di censire, sia pure sommariamente, gli argomenti contenuti nelle fonti, si rimane colpiti dall'attenzione al particolare che offre un criterio ermeneutico del Concilio. Liste di nomi, inviti, nomine nelle Commissioni o di periti, invio o richiesta di schemi e di altra documentazione utile, presentazione di proposte di vario genere, comunicazioni alla stampa, questioni tecniche (cfr quella delle traduzioni), attenzione a problemi diplomatici o politici (ad esempio quello riguardante i vescovi cinesi della Cina popolare), suggerimenti per le cerimonie liturgiche, commenti e note su argomenti dibattuti in aula, attenzione alla presenza degli uditori ecc. sono soltanto alcuni dei temi presenti nella documentazione raccolta nel sesto volume degli *Acta Synodalia*.

La ricchezza della documentazione esistente ha comportato una scelta in vista della pubblicazione, secondo il criterio della pertinenza o meno delle fonti al progresso del Concilio. L'opzione è quindi stata doppia. Tra il materiale non pubblicato, scrive mons. V. Carbone (p. 7), infaticabile e accurato «custode» e curatore di questo lavoro, vi sono molte lettere, peraltro conservate nell'archivio del Concilio, «quibus Patres sese de absentia excusabant vel petebant schematum exemplaria, Sanctae Sedis hospitium, de laboribus notitias, proficiscendi licentiam etc.» e altre di fedeli «qua consilia, vota et preces pro Concilio proferebant».

Le molte implicazioni delle fonti pubblicate nelle tre parti del sesto volume degli *Acta Synodalia*, soprattutto il rendere al vivo, sotto il profilo particolare delle relazioni della Segreteria Generale del Concilio, il contesto della celebrazione del Concilio Vaticano II, fa auspicare la pubblicazione ragionata di altra documentazione che consenta di contestualizzare con più oggettività il Concilio e i documenti da esso prodotti. Ma al tempo stesso la frammentazione contenutistica delle fonti ci fa interrogare sull'opportunità di favorire il loro utilizzo, ad esempio, mediante una serie di indici (analitico, dei nomi ecc.).

S. Mazzolini

FRANCESCO MARINO, *L'ecclesiologia di Herbert Mühlen. La Chiesa nel mistero dello Spirito di Cristo e del Padre*, Napoli, s.e., 1998, 260, s.i.p.

Nell'introduzione l'A. scrive che H. Mühlen «ha raddrizzato il cammino unilateralmente cristologico dell' ecclesiologia presentando il mistero non come prolungamento dell'incarnazione ma come il mistero della presenza ed azione in noi dello stesso Spirito Santo che unse Gesù» (p. 8). La ricerca, discussa come tesi di dottorato nella Facoltà teologica di Napoli, si svolge in sei sezioni.

La prima, «Ecclesiologia pneumatologica e categorie personali», presenta il rapporto tra lo Spirito e la Chiesa nel Vaticano II e l'approccio alla persona svolgendone il concetto attraverso l'elaborazione dei maestri medievali: Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Riccardo di San Vittore. Dall'analisi della relazione personale viene delineato il metodo da seguire nella ricerca: «Il Mühlen sviluppa in continuità con la tradizione teologica un metodo di comprensione che interpreta la relazione da persona a persona secondo due schemi feno-

Digitized by Google

menologici originari: la relazione Io-Tu e l'unione-del-Noi come modo particolare attraverso cui tale relazione viene a porsi» (p. 29 s).

La seconda sezione svolge il tema dell'unzione di Gesù. Ricorrono qui i testi biblici, anzitutto lucani, del battesimo, dell'inaugurazione del ministero nella sinagoga di Nazaret e il riferimento ad essi nella proclamazione di Pietro in casa di Cornelio (cfr *At* 10,37-38); fanno seguito i testi paolini nei quali il terzo Autore Divino della salvezza è denominato «Spirito di Cristo», fondamento cristologico-pneumatologico della Chiesa inteso come l'unzione di Cristo. La riflessione sul tema conduce a formulare l'idea dell'unzione di Gesù come manifestazione storico salvifica dell'intratrinitario «atto-del-Noi». Questa concezione viene sviluppata nella sezione successiva, motivando l'unità e la distinzione tra Incarnazione e Chiesa come originata dall'unità e distinzione trinitaria tra il Figlio e lo Spirito Santo. La quarta sezione tratta della Chiesa come partecipazione alla grazia di Cristo mediante lo Spirito Santo. Viene qui analizzata la verità dell'inabitazione personale dello Spirito e la relazione personale di grazia di ciascuna persona divina.

La quinta sezione esprime lo sviluppo organico in campo ecclesiologico della cristologia del teologo tedesco. Viene proposta e svolta la formula «una persona in molte persone» come spiegazione della formula *una mystica persona*. Il discorso prosegue indicando i fondamenti biblici della funzione dello Spirito Santo quale «grande Io» del popolo di Dio. Come la funzione personale dello Spirito Santo nella Trinità è espressa dalla formula «una persone in due persone», o anche come il Noi in persona (così che lo Spirito Santo si costituisce persona mediante l'unica contemporanea relazione al Padre e al Figlio, è anzi egli stesso questa relazione, onde la sua funzione intratrinitaria è quella di unire le persone), così anche nella storia della salvezza la sua peculiarità personale consiste nell'unità delle persone: egli è lo Spirito dell'unità tra Cristo e i cristiani e tra i cristiani reciprocamente. La continuazione di Cristo nel «grande-Io» avviene attraverso la funzione mediatrice dello Spirito Santo per cui il motivo fondamentale dell'unità dei cristiani in un Noi ecclesiale è l'intratrinitario atto-del Noi. Su queste riflessioni si fonda il rinnovamento dell'ecclesiologia. L'ultima sezione espone le valutazioni conclusive sull'ecclesiologia pneumatologica di H. Mühlen.

Lo studio di F. Marino, molto accurato e preciso, favorito anche da un contatto personale con H. Mühlen, reca un significativo contributo non soltanto alla conoscenza del pensiero dell'Autore studiato, ma anche, su tale fondamento, allo sviluppo della pneumatologia e dell'ecclesiologia nel loro reciproco rapporto.

G. Ferraro

La Bottega dell'artista. Tra Medioevo e Rinascimento, a cura di ROBERTO CASSINELLI, Milano, Jaca Book, 1998, 336, L. 180.000.

Gli storici dell'arte dell'inizio di questo secolo erano interessati soprattutto allo studio dell'attività monografica dei singoli pittori, cioè all'«individualità» delle singole personalità artistiche, al fine di porre in essere un «catalogo» critico di attribuzioni per ogni pittore del passato di una qualche fama, seguendo in questo, a volte pedissequamente, le indicazioni del Morelli. Soltanto successivamente il campo della ricerca si è allargato

Digitized by Google

anche allo studio delle cosiddette «scuole pittoriche» sia centrali sia periferiche — ricordiamo a questo proposito in Italia soprattutto gli scritti di Roberto Longhi — e subito dopo anche alle ricerche, condotte questa volta su fonti di archivio e con un corretto metodo storico, intorno «all'ambiente» e al «mondo degli artisti», nonchè alle «botteghe» di produzione artistica e artigianale.

In questa direzione si mosse già nel 1938 un celebre studio di Martin Wackernagel pubblicato in Germania in quell'anno (e in traduzione italiana solo nel 1994) intitolato: *Il mondo degli artisti nel rinascimento fiorentino. Committenti, botteghe e mercato dell'arte*. Questo studio, che all'epoca, almeno in Italia, fu quasi ignorato, può essere considerato l'antesignano di tale genere di ricerche in materia artistica; esso conserva tuttora la sua freschezza e originalità, nonché la validità delle sue premesse metodologiche.

In questi ultimi decenni la storia dell'arte è andata molto avanti in tale direzione e sono tantissimi ormai gli studi che trattano di questi temi. In proposito segnaliamo questo libro curato da R. Cassinelli (della collana «Storia dell'arte europea»), che contiene vari contributi interessantissimi e tutti di alto livello scientifico. In esso la produzione artistico-figurativa è analizzata (con dovizia di particolari e con l'ausilio di bellissime immagini a colori), non attraverso itinerari artistici personali, ma attraverso l'attività di bottega, che dal Medioevo in poi rappresentò «l'ambiente» culturale e umano in cui nacquero le maggiori opere d'arte. Per «bottega», scrive il Curatore, si deve intendere «il luogo fisico del lavoro e allo stesso tempo l'insieme plurifunzionale di competenze gerarchizzate». Infatti esse erano organizzate in questo modo: accanto a un maestro responsabile (che era il padrone della bottega, colui che accettava le committenze e al quale venivano poi «attribuite» le singole opere) c'erano gli apprendisti (che entravano in bottega giovanissimi per «imparare l'arte», cioè a disegnare e a dipingere, e vi rimanevano due o tre anni), gli operai salariati e spesso anche assistenti o maestri «ospiti». Molte opere o committenze impegnative infatti erano realizzate anche con l'aiuto di altri pittori «autonomi». Da questo la varietà di stile esistente in diverse opere quattrocentesche. Inoltre le botteghe di questo periodo utilizzavano, oltre ai cartoni dei maestri e ai modelli antichi, anche i cosiddetti «formulari» o «ricettari», che aiutavano i giovani apprendisti a impadronirsi dei segreti del mestiere.

Perciò per «leggere» correttamente un'opera d'arte di questo periodo — prima ancora di attribuirla interamente a un artista individuale — bisogna anzitutto tenere presente tutto questo mondo, differenziato per funzioni e competenze, che animava la bottega tardo medioevale e influiva fortemente sulla «qualità» della sua produzione artistica. Allora ci accorgiamo che le opere veramente «autografe», nel senso tradizionale del termine, prodotte da queste botteghe furono davvero poche, e in genere soltanto quelle di «alta committenza». Nicholas Penny infatti nel suo interessante contributo paragona la produzione artistica di questo periodo non a quella del pittore moderno, che lavora individualmente e generalmente su piccoli formati, bensì a quella dell'architetto contemporaneo, che per dare esecuzione al suo progetto, organizza una squadra di tecnici, composta da disegnatori, ingegneri, geometri ecc., che lo aiutano a realizzare la sua idea. Allo stesso modo, e secondo lo stesso criterio in materia di ripartizione o attribuzione delle competenze, lavorava l'artista del Medioevo e del Rinascimento.

Su questa linea, e su tali presupposti teorici, si muovono i documentati

Digitized by Google

contributi di Giovanna Ragionieri sulla bottega di Giotto, la quale fu una vera fucina di pittori e disegnatori che divulgarono ovunque il nuovo stile «latino» del maestro; quello di Tiziana Franco sulla bottega «settentrionale» di Pisanello; quello di Stephen Claucy su Fouquet, che pare non abbia avuto, caso raro a quel tempo, né allievi né aiutanti (come successivamente anche Michelangelo negli affreschi Vaticani); quello di Konrad Oberhuber sulla «scuola» di Raffaello, che fu prolifica e organizzata secondo moderni criteri imprenditoriali. E ancora i bei saggi sulla «bottega-famiglia» dei Bellini a Venezia, nonché quello sui pittori italiani (fuggiti da Roma dopo il sacco del 1527) attivi a Fontainebleau e altri interessanti studi.

Il periodo storico che viene analizzato in questo libro coincide con il tempo in cui in Occidente avvenne l'emancipazione dell'artista. Già alla fine del Medioevo infatti con l'emergere di pittori e scultori di prima grandezza (vedi Giotto, Giovanni Pisano ecc.) l'artista non è più considerato dalle *élites* culturali del suo tempo come un semplice artigiano, ma come un intellettuale, uno che «raffigura» idee, e l'opera che egli produce non è più un semplice lavoro manuale o artigianale, ma è in primo luogo frutto dell'intelletto. Nasce così l'idea di «opera d'arte». Con questa «rivendicazione», scrive Cassanelli, si chiude una storia plurisecolare che, nel corso del Medioevo e sino al primo Rinascimento, aveva visto nelle botteghe il fulcro della pratica artistica e il luogo elettivo della formazione delle nuove maestranze. Quella fu una rivoluzione importante che portò la produzione pittorico-artistica al livello di quella letteraria; essa cioè da arte meccanica divenne arte liberale. Dopo, nessuno mise più in dubbio in Occidente che le emozioni umane più profonde sono implicate nella stessa misura, sia contemplando un affresco di Giotto o una tela del Botticelli, sia leggendo un sonetto del Petrarca o i versi di Dante.

G. Sale

EUGENIO ZANETTI, *La nozione di «laico» nel dibattito preconciliare. Alle radici di una svolta significativa e problematica*, Roma, Pont. Università Gregoriana, 1998, 404, L. 42.000.

La riflessione sul laicato riguarda l'ecclesiologia, ma tocca anche gli aspetti canonici della realtà ecclesiale. L'A. approfondisce il senso, l'interpretazione e l'uso del termine «laico» nel magistero della Chiesa e nella riflessione ecclesiologica alla luce del dibattito teologico preconciliare e della dottrina del Codice di diritto canonico del 1917. Nella prima parte, Zanetti si domanda: «Qual è il vero senso della cosiddetta nozione "negativa" del "laico" contenuta nel CIC del 1917? Perché e come la teologia del laicato ha reagito a tale nozione e quali sono stati i valori e i limiti di questa reazione? Quali altre prese di posizione ci sono state di fronte alle concezioni del Codice e alle nuove istanze del laicato?» (p. 8). Nella seconda parte egli cerca, invece, di rispondere a un'altra serie di interrogativi: «Come ha controreagito la riflessione canonistica di fronte alla posizione della teologia del laicato? Quali conseguenze ha comunque lasciato tale posizione teologica sulla rielaborazione canonica del tema del laicato o più in generale dei fedeli?» (ivi).

Non mancano, nella pubblicazione, analisi e valutazioni dell'A. circa alcune questioni più particolari, come quelle poste dall'Azione Catto-

Digitized by Google

lica e dagli Istituti Secolari; così come non manca la dovuta attenzione al confronto che si è andato man mano svolgendo nella Chiesa tra la cosiddetta nozione «canonica» del laico, contenuta nella dottrina del CIC del 1917, e quella cosiddetta «teologica», che si riferisce alla teologia del laicato. Per l'A. è soprattutto a livello «formale» che, dalla teologia del laicato, è stato introdotto un profondo mutamento circa la nozione di «laico» rispetto alla dottrina del codice. L'A. esamina anche le due principali linee di tendenza presenti nella riflessione teologica sul tema del laicato durante gli anni cui si riferisce la sua ricerca. La prima è quella che considera il laico unicamente come «battezzato non chierico». Da essa emerge indubbiamente la centralità del «battezzato» o del «fedele», ma col rischio di una riflessione generica sulla nozione di «laico». La seconda è quella raccolta attorno alla nozione di laico-battezzato «non chierico» e «non religioso», caratterizzato dalla «secolarità». Dall'accentuazione dell'una o dell'altra di queste linee sono scaturite, di volta in volta, risposte diverse alle fondamentali domande dei laici riguardo alla loro collocazione, ai loro compiti — in collaborazione con i chierici e con i religiosi — nella vita e nella missione della Chiesa.

Discernere, sotto l'azione dello Spirito, per cogliere, in una visione ecclesiologica di autentica comunione, ciò che — pur nella molteplicità e nella complessità delle problematiche e delle situazioni — si rileva indispensabile per l'edificazione del Regno di Cristo costituisce, oggi in modo particolare, una «duplice sfida»: *della* Chiesa, nei confronti della società e della cultura del nostro tempo, e *nella* Chiesa, tra coloro che, nel pieno rispetto dell'azione dello Spirito, sanno riconoscere e valorizzare, nei fatti, i doni che lo Spirito stesso distribuisce ai fedeli.

P. Puca

JÜRGEN MOLTMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 1998, 385, L. 58.000.
ORAZIO FRANCESCO PIAZZA, *La speranza. Logica dell'impossibile*, Milano, Paoline, 1998, 212, L. 20.000.

Presentare assieme queste due opere — accostando il ben noto e ultrasettantenne teologo evangelico al giovane e finora poco conosciuto teologo italiano — può sembrare ardito. E invece, a scorrere le due trattazioni, restiamo colpiti sia dalle affinità nello stile, accademico ma comprensibile, sia nei tagli espositivi (la cui scioltezza affascina e insieme coinvolge), sia dalle molteplici variazioni che il tema suscita nei due AA.: più globale la visione di Moltmann (escatologia personale, storica, cosmica e infine quella divina, nella gloria), più esistenziale quella di Piazza (articolata tra *le speranze* possibili, umane o penultime, e *la speranza* dell'impossibile o di quell'ultimo che, peraltro, è «il già del non ancora»). Senza troppa fatica esse possono integrarsi reciprocamente, con ovvio arricchimento degli studenti di teologia, cui le due opere sono principalmente indirizzate.

Nell'impossibilità di esporre analiticamente le ricchezze di questi volumi, insistiamo sulle loro originalità: *comuni e specifiche. Comune* è fondamentalmente il rifiuto di pensare l'escatologia come la dottrina delle cose ultime o della fine di tutte le cose: una visione apocalittica inconciliabile con l'autentica fede giudeocristiana, come ampiamente dimostra Moltmann, specie nel grande affresco sulla

Digitized by Google

«Escatologia oggi» (cap. 1). Pensare apocalitticamente significa pensare che la storia risolverà un giorno tutte le sue ambiguità, che il tempo è un accidente destinato a finire, che le tante questioni irrisolte che affliggono la nostra esistenza oggi verranno alla fine chiarite. In breve, una simile escatologia rappresenta l'ultimo atto di una teodrammatica che, prescindendo dal sostanziale movimento biblico, vettorialmente orientato tra una *archè* e un *telos*, perciò stesso trascura l'economia della salvezza. Sulla quale invece punta e si costruisce l'autentica escatologia cristiana, proprio inarcandosi tra le contraddizioni della storia — in quanto storia che anela disperatamente alla salvezza (donde «le speranze» indagate da Piazza) ma senza riuscire a perseguirla — e l'inesauribile, paradossale farsi strada, dentro un intrascendibile tempo di povertà, della vera speranza «logica dell'impossibile» (Piazza, capp. 4-7). Ma ciò è possibile soltanto nell'ottimismo della Grazia, che si fonda sul dono di quella pienezza di senso che, restando tuttavia velata — *per speculum in aenigmate* —, urge però reale e inesauribilmente a sponda della nostra breve vita e della stessa macrostoria.

Quindi il tema dell'escatologia cristiana non è «la fine», ma «l'inizio»: cioè l'avvento pieno di Dio e della nuova creazione. Perciò, niente «soluzioni finali» (di tipo nazista, come scrive Moltmann), né il vano rincorrere le «speranze del possibile», che il Piazza scandisce nel mito prometeico dell'*homo faber* e manageriale, o nella più diffusa alienazione edonistica (il divertimento come *divertere*, ossia cambiare direzione), o nelle tante sfumature del nichilismo: da quello tragico di Schopenhauer o Leopardi a quello più stoico di Camus e degli altri orfani di Sisifo, che, pur nella vanificazione di ogni loro tentativo, continuano però a impegnarsi con onesta e disillusa solidarietà (capp. 1-3). Proprio questa impostazione, realistica e disincantata — che fa presa anche sui contemporanei meno distratti —, colloca questi volumi non tra i manuali, bensì tra quei saggi teologici in grado di rivisitare fruttuosamente concetti e termini una volta significanti, ma che oggi risultano fuori gioco.

Di specifico, invece, le due opere hanno: nel Moltmann, sia la ricca e attualizzante interpretazione dell'escatologia messianica, del millenarismo sacrale e politico, del chiliasmo ecclesiale, della fine nucleare ecc. (cap. 3), sia la corretta visione dell'escatologia cosmica, glissando le alternative tra distruzione e compimento del mondo per giungere, con la fine del tempo nell'eternità di Dio, al tempio cosmico della Gerusalemme celeste (cap. 4); mentre nel Piazza colpisce soprattutto il cap. 7, dove «la memoria dell'impossibile», rivelata e attuata nel mistero pasquale di Cristo, è declinata nell'arduo «sperare come il Crocifisso», nella Grazia a caro prezzo del soffrire con e per gli ultimi, fino a coniugare impegno e distacco, sogno e disincanto. Suggestiva e molto personale, infine, la presentazione dell'amore fraterno quale «cifra della speranza escatologica» (cap. 9), mentre altre suggestioni offre la postfazione di F. Donadio.

P. Vanzan

La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi, Milano, Glossa, 1998, 208, L. 28.000.

Il volume contiene le relazioni di un convegno scientifico, che affronta i presupposti culturali, filosofici e teologici che stanno a monte della casistica di bioetica. La difficoltà di trovare un consenso su cui costruire

Digitized by Google

un comportamento etico socialmente condiviso e una correlativa legislazione affonda le radici in distorsioni e lacune della cultura. Si dà per scontato che il soggetto sia un individuo chiuso nella propria autonomia, il quale in un secondo momento s'incontra con gli altri e sperimenta la necessità di norme di comportamento che salvaguardino il più possibile la convivenza e, nello stesso tempo, l'autonomia della propria coscienza.

In bioetica il problema diviene esplosivo, perché si tocca la vita nella sorgente, nella qualità, nella parabola che conduce inesorabilmente alla morte. Non è logica la pretesa di pervenire a norme etiche e di legiferare nella sfera della bioetica attraverso la strada della casistica: si vorrebbero risolvere problemi basilari del soggetto e della società e, nello stesso tempo, eludere le domande essenziali sul bene e sul male morale, sul senso del nascere, del vivere, del morire, sul rapporto tra il corpo e lo spirito, tra il singolo soggetto e la collettività in cui egli è inserito, tra la sua coscienza e le regole sociali. Il politeismo etico obbliga a imboccare la strada delle norme procedurali, le quali definiscono i percorsi da seguire perché tutto sia conforme alla legge. Quel percorso è ostruito: la ricerca di un consenso sociale, la conformità a una procedura, non sono intelligibili al di fuori di un orizzonte implicito di valori, quali il rispetto della coscienza altrui, l'adesione alla democrazia, la correttezza professionale. Si deve avere il coraggio di affrontare il problema morale alla radice, perché esso emerge insistentemente ogni volta che si vogliono risolvere i singoli problemi, eliminando l'orizzonte di senso, restando all'interno dei parametri della scienza biologica e del diritto.

Il soggetto non è costituito tale per la sua autonomia assoluta, bensì per le relazioni che gli danno la vita, che aprono a un tu in cui scopre la propria identità, in cui riconosce un altro se stesso, un prossimo. All'interno di questa esperienza basilare egli coglie il senso del rapporto con l'altro, il senso della vita. La qualità della vita, definita dal benessere fisico, psichico, dall'assenza di dolore e di conflitti, passa accanto e ignora l'esperienza della coscienza personale, che si apre alla fiducia, alla fede, che s'interroga sul senso del vivere. Biologia e medicina si accaniscono a conoscere e a dominare i meccanismi della vita e della morte; l'impresa è giustificata dalla tirannia ideologica che scansa accuratamente il problema del bene e del male e la domanda di senso, confinando tutto nella sfera del privato, anzi di una visione religiosa e sacrale, che è definita non razionale.

Si pretende di controllare la vita umana senza aver prima determinato che cosa essa sia, quali siano i criteri della sua qualità. Si ignorano accuratamente gli interrogativi che sorgono dalla psicologia razionale, protesa a esplorare la fenomenologia del procreare e delle altre relazioni primarie. Si dimentica che il soggetto non giunge a un'esperienza morale nel chiuso della sua autonomia, bensì nella relazione con l'altro, nell'interazione con la cultura che lo inizia ai valori. Chiedere al soggetto che risponda alle domande essenziali della vita per conto proprio equivale a condannarlo a un'impresa assurda.

La società stessa, stretta nell'osservanza di certe procedure, si sente offesa perché i cittadini entrano in conflitto con la propria coscienza, la propria storia. L'etica non cognitiva, diventata ideologia, abbandona tutti, e ciascuno in particolare, alla totale solitudine nella ricerca sui problemi dell'esistenza, che coinvolgono il proprio intimo e nello stesso tempo la pratica sociale.

Abbiamo abbozzato le linee essenziali del discorso che attraversa le relazioni. La riflessione sull'orizzonte di senso è affidata a G. Angeli-

Digitized by Google

ni, che introduce il convegno e ne scrive l'ultima relazione. La pertinenza dell'intuizione originaria — la bioetica la si gioca nell'interrogativo sul senso della vita — riceve conferma nelle varie relazioni, a partire dallo schizzo storico della bioetica, dall'esperienza della malattia e della ricerca spasmodica della salute, fino al tentativo dell'eutanasia di eludere l'assillante problema del morire. È riduttiva l'interpretazione entro orizzonti biologici e medici; la domanda di senso torna prepotentemente a galla. Ai teologi morali segnaliamo il ricco e originale contributo di A. Lattuada sulla generazione assistita.

Alcune osservazioni. La prima esprime pieno consenso sul tentativo di ripensare la bioetica nelle tematiche radicali del bene e del male, del senso o del non senso dell'esistere, della visione dell'uomo. I contributi sono tutti di spessore scientifico. Seconda osservazione: l'angolatura filosofica s'ispira prevalentemente a correnti fenomenologiche. Esse riflettono sull'esperienza dell'uomo in quanto inserito in relazioni che rivelano e conferiscono senso alla sua avventura. La nostra lettura — se non è errata — scopre una reinterpretazione interessante e arricchente dell'antica categoria di «natura quale principio dell'agire»; in tale ipotesi la riflessione dovrebbe andare più in là e attingere l'essere stesso, la metafisica. Ultima osservazione: il Convegno sarebbe stato più fruttuoso se avesse previsto il confronto diretto con il pensiero laico, il confronto teologico con i non cattolici. Forse non si colgono sino in fondo le sfide del pensiero altrui, le istanze etiche nascoste negli approcci laici, per esempio nell'etica comunicativa alla quale si riallacciano alcuni difensori della legislazione in quanto procedura giuridica.

F. Cultrera

FABRIZIO POLACCO, *La cultura a picco. Il nuovo e l'antico nella scuola*, Venezia, Marsilio, 1998, 134, L. 18.000.

Il volume non dev'essere confuso con i molti libri contenenti testimonianze sulla vita scolastica ancora ispirate ai vetusti residui del Sessantotto o ad un minimalismo deprimente. L'A. vuole lanciare un allarme per la scuola, e l'occasione per questo intervento è estremamente concreta: il decreto ministeriale del 1996 con cui, nella lodevole intenzione di offrire più ampio spazio allo studio del Novecento, i programmi di Storia nella scuola secondaria superiore sono stati riformati in modo tale che la conoscenza della storia antica e medievale è stata «costretta» nei soli primi due anni del ciclo. A chi conosce sul campo i tempi e le esigenze dell'insegnamento scolastico, è apparso subito evidente che la nuova scansione produce in pratica la cancellazione delle nostre più antiche radici culturali dall'universo formativo degli alunni. L'A. esprime il dubbio che la visione culturale da cui nasce il decreto sia altresì l'anima della riforma, anzi delle due riforme che si stanno attuando nella scuola: una, la «grande riforma», oggetto da decenni di meditazione o forse ancor più di mediazione, nelle stanze del palazzo; e l'altra, la riforma «strisciante», che nell'attesa della tardiva palingenesi, si sta realizzando, grazie all'autonomia, in forme varie in molti istituti italiani. Non mancano documenti, anche ufficiali, ed esperienze già concrete che autorizzano questa ipotesi: le discipline umanistiche nel loro insieme sono minacciate. Letterature classiche, filosofia e storia antica (che costituivano il nucleo forte della nostra tradizione liceale), confinate in una riserva per specialisti, cesseranno tra breve di

Digitized by Google

fornire alle nuove generazioni il loro sperimentato contributo formativo.

Oltre che all'analisi di questa situazione e alle sue prospettive, l'A. dedica parte del volume a raccontare le vicende che hanno determinato la nascita del PRISMA (*Progetto per la rivalutazione e lo studio del mondo antico*); sotto questa sigla si riconoscono i docenti che hanno chiesto, sulla base di esigenze unicamente didattiche, la modifica del decreto in un senso che, salvaguardando la storia del Novecento, permetta un dignitoso ed efficace insegnamento della storia antica e medievale. Soltanto una mobilitazione efficace di tutte le forze operanti nel campo culturale potrà impedire infatti questa deriva anticlassicista, foriera di danni formativi che, nei Paesi europei in cui essa si è già realizzata, sono già evidenti.

Il libro è animato da una spigliata *vis* polemica con cui l'A. affronta gli aspetti più paradossali della situazione della scuola superiore in Italia; è altresì coinvolgente «il lungo studio e il grande amore» per la classicità che traspare da ogni pagina del volume e ne costituisce il nucleo e la ragione.

A. M. D'Ambrosio Mazziotti

STEFANO MASSARON, *Graffiti*, Roma, Adnkronos libri, 1998, 106, L. 13.000.
PHILIP RIDLEY, *Sparkleshark*, ivi, 1998, 106, L. 13.000.
MARIA CHIARA MARTINETTI - RAFFAELE GENOVESE, *Vengo da lontano, abito qui*, ivi, 1998, 106, L. 15.000.

La Adnkronos, oltre ad essere un'agenzia di informazione, è una casa editrice che di recente ha inaugurato una collana dal titolo «Prima scelta. Cibo per giovani menti». Il marchio è costituito da un barattolo colorato che rimodella la famosissima lattina di pomodori di Andy Wahrol e forse richiama anche quella di spinaci di Braccio di ferro per le connotazioni di cibo che irrobustisce la mente. Il pubblico al quale essa si rivolge è quello dei ragazzi e delle ragazze che si accostano alla lettura forse per la prima volta e infatti è ben calibrata la scelta come curatrice di Chiara Belliti, che vanta una lunga esperienza nel campo dell'editoria per ragazzi. L'obiettivo esplicito dell'iniziativa è quello di creare nuovi lettori.

Nella collana appaiono firme di giovani esordienti o autori che hanno già pubblicato come Stefano Massaron, che firma *Graffiti*, romanzo che vive tra due realtà, una reale, quella di una grande città e quella virtuale da videogioco. I protagonisti sono due: Crash e Zolster. Il primo è un graffitista solitario diciottenne, che proviene dai Centri sociali e dall'Autonomia. Il secondo è un apprendista, un ragazzino sui quindici anni che lo aiuta, portandogli lo *spray* dei colori e che lo considera un maestro. Il passaggio tra i due livelli di realtà avviene attraversando la porta che Crash ha dipinto su un muro.

«Prima scelta» accoglie anche autori celebri come Philip Ridley, che firma *Sparkleshark* («Lo squalo che luccica»), esempio di teatro per giovani. Si tratta di un progetto realizzato in Gran Bretagna con la collaborazione del Ministero della Pubblica Istruzione e il *Royal National Theatre*. Il protagonista è Jake, un ragazzo solitario che scrive storie di genere *fantasy* e per farlo si rifugia nel fazzoletto di mondo che è il tetto del condominio della propria casa. Alla fine Jack, il debole, riuscirà a coinvolgere nel suo gioco quei compagni che, per le loro angherie nei suoi confronti, avrebbe voluto invece evitare di incontrare.

Troviamo anche guide o riflessioni, volumi come *Vengo da lontano, abito qui*, dove i Curatori raccontano storie di

Digitized by Google

giovani immigrati che si sentono italiani, pur proveniendo dai più sperduti angoli del pianeta tra i 15 e i 19 anni.

L'idea che fonda il senso della collana è che gli adolescenti abbiano bisogno di storie scritte da autori a loro vicini per contesto ed età, autori che, al di là del più scontato gergo giovanilistico o del linguaggio patinato e vezzoso dei libri per ragazzi, sappiano rendere la realtà e la fantasia con argomenti ed emozioni forti.

A. Spadaro

FRANCO PETRONI, *Le parole di traverso. Ideologia e linguaggio nella narrativa d'avanguardia del primo Novecento*, Milano, Jaca Book, 1998, 133, L. 22.000.

Malgrado l'abbinamento del titolo e del sottotitolo del libro di Petroni possa far pensare a uno studio sistematico sulla narrativa di avanguardia del primo Novecento, il volume è una raccolta di saggi monografici (già in precedenza pubblicati in riviste e opere collettive e variamente rimaneggiati per l'occasione) su quattro autori (Slataper, Svevo, Tozzi e Pea), di cui vengono analizzate alcune tra le opere più significative. Questo non significa che l'A. non sia riuscito complessivamente a eleborare un punto di vista forte e persuasivo sul panorama della narrativa italiana primonovecentesca nei suoi aspetti formalmente più innovativi e originali (l'opposizione al naturalismo positivista, innanzitutto): proprio la scelta di questi quattro autori consente infatti a Petroni di definire una suggestiva ipotesi di lettura, capace di rimettere in discussione alcune conclusioni critiche e teoriche acquisite.

Bersaglio polemico dell'A. sono in particolare le analisi formalistiche e fenomenologiche espresse negli anni Sessanta e Settanta da critici provenienti dall'ambiente della neoavanguardia (nell'introduzione vengono, ad esempio, menzionati Renato Barilli e Umberto Eco). Alla «retorica» e alla «ontologizzazione» delle avanguardie Petroni oppone una lettura che tende a ricomprendere anche le opere linguisticamente più problematiche in rapporto a specifiche situazioni storico-culturali. Lo sperimentalismo formale (le *parole di traverso*) di autori come Slataper, Svevo, Tozzi e Pea non discende da un atteggiamento relativistico e «aideologico» che neutralizza il potenziale critico e rappresentativo della letteratura nel gioco delle ambiguità del linguaggio; esso non comporta una «sospensione del giudizio» nei confronti della realtà, ma si sviluppa al contrario «da un'aspirazione all'integrità dell'esperienza».

È necessario ridefinire il canone della narrativa moderna sulla base di una rivalutazione dell'impegno esistenziale e della tensione ideologica e morale (a volte connotata in senso politico e filosofico, altre ancora in senso espressamente religioso, come ad esempio in Tozzi) che caratterizza l'opera degli scrittori di avanguardia, anche per sfuggire a quella che l'A. chiama «la degenerazione postmodernista». Uno dei meriti maggiori dello studio di Petroni è certamente quello di riaffermare la centralità in questo senso «canonica» (ed epistemologica) di opere come la sveviana *Coscienza di Zeno*; ma ancora di più quello di riportare la nostra attenzione su autori ormai quasi dimenticati, come l'Enrico Pea di *Moscardino* e *Il Volto santo* (a torto considerato un minore «regionale»), o spesso interpretati in modo riduttivo (Slataper, i «vociani» e Tozzi).

Attraverso una serie di rigorose analisi ravvicinate, sempre attente

Digitized by Google

all'inesauribile e tormentata dialettica di forme e contenuti che caratterizza l'opera letteraria nelle sue istanze morali e conoscitive, Petroni giunge a definire la narrativa primonovecentesca nel suo complesso come il sintomo (più che il simbolo) della «rottura di una continuità culturale». Una letteratura dunque di «negazione», protesa tuttavia — in tutte le sue diverse poetiche — su un orizzonte di ricerca del senso che non si esaurisce nell'ipostatizzazione della dimensione estetica: «lavorare», scrive ad esempio lucidamente Slataper ne *Il mio Carso*, in un riferimento che comprende anche il lavoro letterario, «è cercare invano un ristoro per la cosa perduta».

P. Pedace

XAVIER LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, vol. IV: *L'ora della glorificazione (Capitoli 18-21)*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1998, 448, L. 48.000.

Con questo volume giunge a conclusione il commento al Vangelo di Giovanni che è costato 15 anni di lavoro al p. Léon-Dufour, ma che, in realtà, è un'impresa cominciata molto tempo prima, almeno 50 anni fa! Questo commento è il frutto della riflessione, dello studio, dell'insegnamento e, ultimo, ma non meno importante, della preghiera dell'A. Tra le caratteristiche ne ricordiamo il modo di procedere di carattere meditativo, che lentamente permette al lettore di entrare sempre più profondamente nel testo evangelico. Non si riveste di erudizione, ma essenzializza il discorso riportando il commento biblico, per così dire, alle sue origini. Pochi sono gli autori citati, i classici, e costante si avverte l'esperienza della preghiera che ha accompagnato il travaglio dell'esegeta, un dato questo, divenuto altrettanto singolare nel panorama esegetico contemporaneo. Si può dire che si tratta di un libro, in un certo senso, senza tempo, cioè attuale sempre, nella misura in cui ci si dispone a leggere il testo con il desiderio di comprenderlo in profondità, ma senza sposare né la fretta né l'immediatezza tipica del consumismo (da «usa e getta») penetrato anche nel mondo esegetico. L'atteggiamento corretto richiesto sembra essere, da una parte, quello critico, che non legge il testo evangelico come se fosse un libro di devozione, ma, dall'altra, quello contemplativo, tipico di chi gusta parole che sono divenute suo cibo, cercando quindi di assimilarle nella maniera più esistenziale possibile.

I capitoli che vengono commentati in questo quarto volume sono quelli della passione, morte e risurrezione di Gesù (*Gv* 18-21), che non vengono ovviamente presentati in una prospettiva cronachistica, meramente informativa, ma vengono caricati di una simbolica che lo sguardo dell'evangelista sa penetrare. «Per entrare in modo immediato in questa prospettiva, il lettore dovrebbe porsi di fronte a una icona russa: Gesù muore con gli occhi spalancati: morendo entra nella gloria eterna e sin dall'istante della morte viene esaltato» (p. 20).

Dopo aver delineato la prospettiva fondamentale di lettura, l'A. introduce il racconto della passione, esaminandone le caratteristiche fondamentali in relazione ai racconti sinottici, e spiega anche la logica a partire dalla quale suddivide gli episodi del racconto. Gli autori, in genere, distinguono nel racconto cinque parti, fondandosi sulla menzione dei luoghi: nel Getsemani (18,1-11), davanti ad Anna (18,12-27), davanti a Pilato (18,28-19,16a), sul Calvario (189,16b-37), nel giardino della sepoltura (19,38-42). Discussa è l'estensione del processo

Digitized by Google

davanti a Pilato che termina, secondo alcuni, con la condanna a morte (19,18a), o, secondo altri, con la conferma da parte di Pilato dell'iscrizione «il re dei Giudei» (19,22).

Da parte sua, Léon-Dufour sceglie di distribuire il testo in tre parti, tutte caratterizzate dal verbo «consegnare», che descrive in modo sintetico il significato teologico di quello che sta avvenendo: Gesù si consegna ai Giudei (18,1-27); Gesù è consegnato dai Giudei ai pagani (18,28-19,22); Gesù, consegnato per essere crocifisso, si consegna al Padre (19,23-42). Il commento segue questa scansione nel racconto della passione e dedica poi altri due capitoli alla risurrezione. Alla fine del commento, nella postfazione, l'A. getta invece uno sguardo sui preliminari che lo hanno guidato all'inizio dell'opera. Essendo trascorsi 15 anni dal momento in cui è stata intrapresa l'impresa, egli riprende quanto aveva scritto all'inizio per valutare se e come è stato fedele alle opzioni là esplicitate. Interessante è il fatto che nel tempo trascorso, a suo giudizio, «gli studi specializzati non hanno portato elementi nuovi nei diversi ambiti» (p. 393). Infatti il Vangelo di Giovanni è tra i testi più studiati e, di conseguenza, la bibliografia relativa è molto abbondante, ma, forse, non realmente innovativa.

Il metodo da lui seguito è stato di tipo sincronico: invece di interessarsi delle fonti del Vangelo, ha cercato di studiare il testo attuale, che ci è stato consegnato dalla fede della Chiesa. Un'altra opzione fondamentale è quella della lettura simbolica dello scritto giovanneo, un'esigenza alla quale egli riconosce di essere stato fedele. In 15 anni, viceversa, Léon-Dufour ha sentito anche il bisogno di modificare alcune interpretazioni o scelte esegetiche, il che, a nostro avviso, conferma la vitalità del lavoro esegetico.

Per orientarsi, infine, in questo sobrio, ma vasto commento (si tratta ormai di quattro volumi, complessivamente di circa duemila pagine!), è stato aggiunto alla fine un indice tematico veramente utile che consente al lettore di orientarsi e di elaborare un percorso di lettura personale.

Si intuisce, anche dalla nostra sommaria presentazione, la ricchezza, la profondità nonché il taglio personale del commento che invita il lettore ad associarsi al medesimo itinerario di comprensione del testo, ma insieme, o proprio per questo, di lettura simbolica e contemplativa del quarto Vangelo.

D. Scaiola

A.S.SI.CE.M., *Archivio storico della Sicilia Centro Meridionale. Rivista della Società di Storia Patria della Sicilia Centro Meridionale*, diretta da GIANFILIPPO VILLARI, vol. 1, n. 0, dicembre 1998, pp. 207, con 50 figure, L. 25.000.

Nel 1995 fu fondata a Piazza Armerina la Società di Storia Patria della Sicilia Centro Meridionale. Tenendo conto delle tre istituzioni analoghe fiorenti in Sicilia — Società di Storia Patria di Palermo, Società Messinese di Storia Patria, Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale (con sede a Catania) — la nuova Società espresse l'aspirazione di affiancarsi ad esse in funzione sussidiaria o complementare. Nel quadro dell'immenso campo di ricerca offerto dalla storia di Sicilia dai tempi più remoti ai nostri giorni, essa vuole contribuire soprattutto allo studio delle varie tematiche proposte o imposte dai territori centro meridionali dell'Isola. L'aggettivo «centro meridionale», geograficamente parlando, è piuttosto vago. Ma tale indeterminatezza geografica permette alla Società di acco-

Digitized by Google

gliere tra i suoi soci non solo studiosi residenti nelle province di Enna e di Caltanissetta, ma anche nelle fasce territoriali limitrofe di altre province, come sono quelle di Agrigento, Catania e Ragusa. Il secondo scopo propostosi dalla Società nel suo Statuto è di pubblicare un periodico nonché monografie ad esso collegate.

Con questo primo volume l'istituzione comincia a conseguire questo secondo scopo: uno dei più ardui, ma, almeno in un certo senso, il più qualificante. Vi sono presenti 13 contributi scientifici, prescindendo dalla presentazione («In limine») del Presidente della Società e dalle notizie dedicate all'Archivio storico del Comune di Enna (A. Corradini), nonché ai quadri organizzativi e agli scopi della Società stessa (R. Carcione).

Lasciamo ad altri giudicare il valore scientifico e, di riflesso, la valenza di promozione culturale che la raccolta di studi e testi possa rappresentare per la Sicilia Centro Meridionale. Qui ci limitiamo a segnalare: *1)* che i 13 AA. provengono, salvo quattro piazzesi, da vari centri della Sicilia centro-meridionale, nel senso già spiegato; *2)* che i 13 contributi, oltre alla «voce dei documenti», hanno fatto sentire anche la «voce dei monumenti». Essi infatti soltanto in parte sono consacrati alle fonti scritte (conservate negli Archivi e nelle Biblioteche di Roma, Palermo, Caltanissetta, Enna, Piazza Armerina ecc.); perché cinque presentano ricerche archeologiche e storico-artistiche intorno a un insediamento preistorico a Monte Manganello, a nord-ovest di Piazza Armerina (S. Arena): alla Villa romana del Casale (S. Fiorilla); a un quadro di Mario Minniti (1577-1640) raffigurante la carità di san Carlo Borromeo, ora conservato a Enna nella sala *Cerere* di Palazzo Chiaromonte (R. Lombardo); a due chiese, una di epoca tardo-normanna nel territorio di Aidone (S. Raffiotta), e una del Seicento a Licata (S. Scuto); infine a uno studio dei vetri romani in genere, nel quale si sottolineano vari particolari di tecnica artistica e di metodologia scientifica (F. Valbruzzi).

Questi accenni lasciano intuire che si è mantenuto il proposito di tener presente tutta l'area della Sicilia centro meridionale, alla quale G. Villari ha dedicato un'introduzione storico-topografica molto interessante. Altri articoli ribadiscono tale fedeltà. Basti dire che uno si occupa di San Calogero di Sciacca (C. Capizzi), un secondo del nobile piazzese Gaetano Maria Starrabba, fondatore del Comune di Pachino (L. Villari) e un terzo dei Nicolosi, famiglia di artigiani e artisti abitanti a Caltanissetta fin dal tardo secolo XVI (D. Vullo). In breve il volume è tale da far auspicare che venga seguito da una lunga serie di altri, con contributi di uguale interesse per la storia della Sicilia.

C. Capizzi

L'arte degli anni '50,'60,'70. Collezione Panza, intervista di CHRISTOPHER KNIGHT a GIUSEPPE PANZA, Milano, Jaca Book, 1999, 313, con ill., L. 160.000.

Per chi è incuriosito dall'arte contemporanea, in particolare quella degli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta, consigliamo lo splendido volume sulla Collezione Panza, per un duplice motivo: innanzitutto perché vi è rappresentata l'arte di maggior qualità e gli artefici migliori che hanno creato durante questo travagliato periodo della nostra storia e, in secondo luogo, perché Panza è certamente un personaggio che ha saputo competere, in gusto e personalità, con i più grandi collezionisti del mondo, tenen-

Digitized by Google

do alto anche il nome dell'Italia. R. Koshalek lo definisce uno dei più famosi collezionisti d'arte di tutti i tempi, paragonandolo ai Medici, ai Gonzaga, a Richard Boyle conte di Burlington, a Gertrude e Leo Stein e ad A. Barnes e S. Courtauld, ossia a quei collezionisti che erano riusciti, per la loro acuta sensibilità, a creare un legame indissolubile con gli artisti ancora in erba che, anche e soprattutto grazie a loro, sarebbero divenuti geniali creatori di opere nuove.

Il volume raccoglie tre interviste al Panza del 1985, su varie tematiche che spaziano dalla famiglia alla nascita della sua passione per l'arte, dalla crisi filosofica provocata dalla seconda guerra mondiale all'acquisto di un quadro di Kline che lo fece interessare all'arte americana, dalla sua fiducia nella natura alla serie di intuizioni, colpi di fortuna ed errori che hanno concorso a formare una delle più importanti collezioni private di arte contemporanea del mondo. All'intervista poi segue il ricchissimo catalogo delle opere, in varie occasioni prestate per mostre allestite in vari musei del mondo (*Centro de Arte Reina Sofía*, *Musée Rath d'Art et d'Histoire* di Ginevra, *Musée de la Ville* di Parigi); infine negli ultimissimi anni molte delle 2.500 opere accumulate in ben 42 anni di collezionismo di Panza sono state vendute o donate a grandi Musei e Fondazioni, che proseguiranno così l'attività didattica e divulgativa dell'arte contemporanea, in particolare dei fenomeni artistici noti come *Informelle*, *Action Painting*, *Pop Art*, *New Dada*, *Minimalismo*, *Arte concettuale*, *Arte ambientale*.

Panza è riuscito infatti, in due decenni di attenta disponibilità agli artisti che vedeva crescere attorno a sé, a raccogliere opere non solo di inestimabile valore, ma attraverso le quali riusciva ad appagare il suo desiderio di comprensione della complessità dell'esistenza umana. A metà degli anni Cinquanta Panza inizia la sua avventura collezionistica acquistando opere di Antonio Tapies e di Jean Fautrier, non senza averne carpito prima i significati profondi che sottendevano alla loro opera. In occasione di un viaggio negli Stati Uniti, rimase affascinato dagli artisti americani, in particolare da F. Kline e M. Rothko, da R. Rauschenberg e C. Oldenburg, J. Rosenquist e R. Lichtenstein, dei quali volle opere che esprimessero non solo, come racconta egli stesso, «un'esperienza intellettuale, ma anche un'occasione di condividere in un certo senso la vita dell'artista».

Un aspetto importante che non va sottovalutato è stato quello della collocazione delle opere acquisite: per Panza infatti era necessario che le opere di ciascun artista fossero presentate insieme e in uno spazio che tenesse conto del flusso di energia che esse emanano; con questa sensibilità egli, attorno alla metà degli anni Sessanta, si interessò all'arte ambientale, concentrando la propria attenzione su artisti del calibro di D. Judd, D. Flavin, S. Lewitt, B. Nauman, R. Serra, R. Morris e numerosi altri, studiando per la loro opera uno spazio specifico che creasse un impatto percettivo, intellettuale ed emotivo.

Una grande qualità che si deve riconoscere a Panza è l'aver compreso come il lavoro di tutti questi artisti contemporanei sia stato, per forme, espressioni e approcci artistici, ben diverso da quello dell'arte precedente, ma con bisogni sottesi, sempre immutabili nella storia: «Non possiamo credere nell'arte se non crediamo in un certo tipo di atteggiamento immutabile, o modello perenne che dir si voglia, verso ciò che è bello, ciò che è importante e ciò che è essenziale nella vita». Anche l'artista perciò diviene un mezzo attraverso il quale possiamo giungere a una più profonda comprensione della vita.

A. Lenzi

Digitized by Google

Kieślowski racconta Kieślowski, a cura di DANUSIA STOCK, Milano, Il Castoro, 1998, 254, L. 34.000.

Krzystof Kieślowski è una figura che ha segnato la storia del cinema contemporaneo. Con Andrzej Wajda, Roman Polanski e Krzysztof Zanussi è tra i più famosi registi provenienti dalla scuola di Łódz. Il suo *Decalogo* e la trilogia sui colori — *Film Bianco*, *Film Rosso* e *Film Blu* — sono la punta di *iceberg* di una produzione segnata da un tentativo di rapporto profondo con l'esistenza, colta attraverso uno sguardo acuto alla ricerca di simboli e cifre significative. Tra gli altri, segnaliamo un film troppo presto dimenticato in Italia: *Breve film sull'amore* (pubblicizzato erroneamente nel nostro Paese con il titolo *Non desiderare la donna d'altri,* così da confonderlo con l'omonimo episodio del *Decalogo*).

Il regista polacco non si accontentava della realtà manifesta, ma cercava quella nascosta, sfiorando situazioni umane più con l'occhio di chi veglia sulla realtà, che con uno sguardo indagatore o chiarificatore. Gesti, sguardi, occasioni fortuite, riflessi, oggetti apparentemente insignificanti sono chiave di volta e cifre di comprensione del reale per via di allusione. Kieślowski ha sempre invitato gli spettatori a non indagare il significato dei suoi film nella mente del regista, ma a cercare una propria simbolica.

Il libro permette di entrare nel mondo personale e artistico del regista, in genere schivo e appartato, scomparso nel 1996. Consiste infatti nella raccolta e nella trascrizione di una serie di interviste realizzate dalla Curatrice tra il 1991 e 1992, nel periodo in cui era in lavorazione il ciclo dei *Tre colori*. Ne è nato un unico e lungo racconto in prima persona, che passa in rassegna un'esistenza artistica, dalla fanciullezza alla maturità. Il regista narra se stesso, più che interpretare il proprio lavoro; offre elementi per comprendere la propria poetica più che dare chiavi di lettura rigidi e definitivi. Soprattutto mette in relazione la propria esperienza biografica, anche la più prosaica, con la lavorazione dei suoi film. Forse le pagine curate dalla Stock sono il compagno di viaggio più loquace che oggi ha a disposizione chi voglia addentrarsi nelle immagini e nell'ispirazione del grande regista polacco.

A. Spadaro

Nel rispetto della Legge 675/96, sulla tutela delle persone e dei dati personali, *La Civiltà Cattolica* garantisce che le informazioni relative agli abbonati, custodite nel proprio archivio elettronico, non saranno cedute ad altri e saranno utilizzate esclusivamente per l'invio della rivista.

Collegio degli scrittori de «La Civiltà Cattolica»: GianPaolo Salvini S.I. (*direttore*), Michele Simone S.I. (*vicedirettore*), Giuliano Raffo S.I. (*caporedattore*), Guido Valentinuzzi S.I. (*segretario*), Virgilio Fantuzzi S.I., Paolo Ferrari da Passano S.I., Giovanni Marchesi S.I., Giandomenico Mucci S.I., Piersandro Vanzan S.I.

Scrittori emeriti: Enrico Baragli S.I., Ferdinando Castelli S.I., Giuseppe De Rosa S.I., Antonio Ferrua S.I., Angelo Macchi S.I., Giovanni Rulli S.I.

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 394/48 del 14 settembre 1948

Finito di stampare il 16 luglio 1999 - Sped. in abb. post. 45% art. 2 c. 20/b L. 662/96 - Roma

SO.GRA.RO. - SOCIETÀ GRAFICA ROMANA S.p.A. - via I. Pettinengo 39 - 00159 Roma - tel. 06.4356051

Digitized by Google

Agiografia - Biografie - Letteratura

ANNESE G., *Macerazioni divertenti*, Lecce, BESA, 1997, XI-175, L. 20.000.

BALDUZZI C., *Il soprannaturale in Sant' Angela e le sue virtù*, Udine, Segno, 1998, 367, L. 25.000.

CAPODAGLIO E., *Diciannove novelle sulla bellezza*, Ancona, Trenseuropa, 1998, 152, L. 18.000.

Città. Racconti (V. VIGANÒ), Roma, Coop. Controluce, 1998, 198, L. 15.000.

DI EUGENIO P., *Beato Eugenio Bossilkov, vescovo martire. Morire per la Fede*, San Gabriele (BO), Eco, 1998, 158, L. 20.000.

DONINI P., *L'altro. Padre Giuseppe Ambrosoli, medico-missionario comboniano*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1998, 167, L. 28.000.

Enciclopedia dei Santi. Le Chiese Orientali, vol. I: *A - Gio*, Roma, Città Nuova, 1998, CXX-1.216 coll., L. 160.000.

FARINA F., *L'abate Giraldo di Casamari, amico fraterno di Gioacchino da Fiore, legato pontificio in Germania, in Inghilterra, promotore del nuovo complesso monastico, arcivescovo di Reggio Calabria*, Casamari (FR), Ed. Casamari, 1998, 203, s.i.p.

GIUNGI S., *La casa sul colle Guasco*, Ancona, Transeuropa, 1998, 134, L. 24.000.

HOLME T., *Benedetta, o la percezione della gioia. Biografia spirituale di Benedetta Bianchi Porro* (B. HOLME), Negarine San Pietro in Cariano (VR), Il Segno dei Gabrielli, 1998, 219, L. 26.000.

MAGGIONI B., *«Abbà o Patér» Don Calabria testimone della paternità di Dio* (L. PIOVAN - B. MAGGIONI - G. C. MATTELLINI), Verona, Ist. Don Calabria, 1998, 121, s.i.p.

MAGI S. - ANGIOLANI M., *Diego Hemingway nella città dei Galli*, Ancona, Transeuropa, 1997, 118, L. 12.000.

MERLI F. R., *Hardcore è un genere musicale*, ivi, 1998, 138, L. 18.000.

PALMERINI R. G., *Davanti alla tua porta*, Milano, Prometheus, 1998, 83, L. 15.000.

PERUGINI R., *La logica della carità. Suor Agostina Pietrantoni suora della Carità di S. Giovanna Antida Thouret*, Roma, Suore della Carità di S. Giovanna, 1998, 95, s.i.p.

S. Alfonso M. De Liguori maestro di vita spirituale (V. RICCI), Milano, Gribaudi, 1998, 189, L. 25.000.

SPERBER A. - LAX E., *Bogart*, New York, Morrow and Company Inc., 1997, X-676, s.i.p.

Una vita per la missione: P. Giovanni Malinverni (A. SCARIN), Sant'Angelo Lodigliano (LO), Gruppo Missionario Africa Chiama, 1998, 109, s.i.p.

Teologia - Patristica

ANCONA G., *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Roma, Città Nuova, 1999, 133, L. 16.000.

ARBIZU J., *Y la palabra dice: Dios. El milagro de Dios*, Salamanca, Gráficas, Cervantes, 1998, 338, s.i.p.

AUGUSTINUS, S., *Il Maestro* (D. GENTILE), Roma, Città Nuova, 1999, 129, L. 10.000.

BENTIVEGNA G., *Cento capitoli su Spirito Santo e carismi. Insegnamenti di San Giovanni Crisostomo*, Roma, Rinnovamento nello Spirito Santo, 1999, 270, L. 25.000.

BOF G., *Il martire oggi. Per una teologia della giustizia*, Milano, Paoline, 1999, 318, L. 28.000.

ID., *Storia della teologia protestante. Da Lutero al secolo XIX*, Brescia, Morcelliana, 1999, 300, L. 35.000.

CASPANI P., *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, Milano, Glossa, 1999, XXV-943, L. 70.000.

CROCETTI G., *Questo è il mio corpo e lo offro per voi. La donazione esistenziale e sacramentale di Gesù alla sua Chiesa*, Bologna, EDB, 1999, 294, L. 34.000.

FORTE B., *Teologia in dialogo. Per chi vuol saperne di più e anche per chi non ne vuole sapere*, Milano, Cortina, 1999, VIII-145, L. 22.000.

GEMMITI D., *La Chiesa nascente ideale di una vita cristiana. Interpretazioni patristiche dei primi quattro secoli*, Napoli - Roma, LER, 1999, 370, L. 35.000.

KESSLER H., *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Brescia, Queriniana, 1999, 501, L. 78.000.

MARGERIE B. DE, *Le mystère des indulgences*, Paris, Lethielleux, 1999, 239, FF. 65.

NICOLA DELLA SANTA MONTAGNA, *Alle origini dell'Athos. La Vita di Pietro l'Athonita*, Magnano (BI), Qiqajon, 1999, 107, L. 18.000.

PANNENBERG W., *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Brescia, Queriniana, 1999, 349, L. 55.000.

SPANEDDA G., *Il sinodo diocesano. Riflessioni per una teologia sinodale*, Bologna, EDB, 1999, 100, L. 18.000.

Studi e saggi: Lo Spirito Santo e la vita consacrata (P. VANZAN - F. VOLPI), Roma, Il Calamo, 1999, 310, L. 25.000.

Teologie al plurale. Il caso dell'America Latina, Bologna, EDB, 1999, 256, L. 38.000.

TRISOGLIO F., *Gregorio di Nazianzo. Il messaggio spirituale di un teologo, di un poeta precursore delle ansie moderne*, Roma, Tielle Media, 1999, 300, L. 30.000.

Digitized by Google

«Mass media»

BARCA F., *Indies. Le società di produzione televisive in Gran Bretagna*, Roma, RAI-ERI, 1998, 140, L. 25.000.

BETTETINI G. - FUMAGALLI A., *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, Milano, Angeli, 1998, 334, L. 38.000.

Eurofiction 1998. Secondo Rapporto sulla fiction televisiva in Europa (M. BUONANNO), Roma, RAI-ERI, 1998, 303, L. 30.000.

FELE G., *Le piccole cerimonie dei media. I quiz telefonici della neo-televisione*, ivi, 1998, 292, L. 30.000.

ISEPPI F. - BOSSI V., *Il ruolo e la missione del servizio pubblico radiotelevisivo e l'etica d'impresa*, ivi, 1998, 221, L. 25.000.

TADDEI N., *Dalla comunicazione alla lettura strutturale del film*, Roma, CISCS, 1998, 223, s.i.p.

ID., *Dio dopo Internet. Le prediche in Internet (1° serie)*, Roma, ADP, 1999, 307, L. 25.000.

Varie

DINI A., *Per non vivere da mollusco. Un progetto per ragazzi del dopo cresima*, Brescia, Queriniana, 1999, 53, L. 4.000.

Dio, la morte, il mistero, Milano, Mondadori, 1999, 184, L. 26.000.

GIORDANO N., *Gelosia di Padre*, Roma, Vivere In, 1999, 23, L. 4.000.

ID., *Tenerezze di Padre*, ivi, 1999, 23, L. 4.000.

GNOCCHI C., *Cristo con gli alpini*, Milano, Àncora, 1999, 110, L. 14.000.

GRECO G., *Oltre la memoria. Movimenti di vita della parrocchia SS. Pietro e Paolo in Oppido Lucano*, Lavello (PZ), Finiguerra, 1998, XI-665, L. 60.000.

LA VECCHIA M. T., *Psicologia dell'età evolutiva. Natura e sviluppo dell'uomo*, Roma, Melusina, 1999, 334, L. 34.000.

LAZZATI G., *Fede e cultura*, Conversano - Monopoli (BA), Diocesi, 1998, 43, s.i.p.

LIA P., *La pietà Rondanini. Una lettura del Mistero pasquale*, Milano, Àncora, 1999, 71, L. 20.000.

LONGHINI E. - ACETI E., *Artigiani di speranza. AVO: esperienza e impegno*, Roma, Città Nuova, 1999, 125, L. 15.000.

Maria Corredentrice. Storia e teologia, 2 voll., Frigento (AV), Casa Mariana, 1998, 286; 318, s.i.p.

MASSERONI E., *Vocazione e vocazioni. Tra segni dei tempi e profezia*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 182, L. 14.000.

MILITELLO C., *Nostra donna coronata di dodici stelle*, Roma, Ed. Monfortane, 1999, 143, L. 23.000.

Monseigneur Jean Zoa. Son héritage et son enseignement, Mbalmayo, Centre d'Etudes Redemptor hominis, 1999, 130, s.i.p.

MORANDINI M. C., *Educazione, scuola e politica nelle «memorie autobiografiche» di Carlo Boncompagni*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, 100, L. 18.000.

NEGRI L., *Essere prete oggi*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 170, L. 20.000.

NOUWEN H. J. M., *Adam, amato da Dio*, Brescia, Queriniana, 1999, 139, L. 19.000.

PAOLO VI, *Al Popolo di Dio che è in Roma* (V. LEVI), Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1999, 775, L. 48.000.

Pena (La) di morte nel mondo. Rapporto 1999, Venezia, Marsilio, 1999, 383, s.i.p.

PICCARDO C., *Pedagogia viva. Citeaux novecento anni dopo*, Milano, Jaca Book, 1999, 196, L. 24.000.

PIETROSTEFANI G., *Il sistema droga. Per capire le cause e punire di meno*, ivi, 1998, 217, L. 28.000.

PISANI M., *Attualità di Cesare Beccaria*, Milano, Giuffrè, 1998, VI-91, s.i.p.

PLOU D., *Peace in Troubled Cities. Creative Models of Building Community Amidst Violence*, Geneve, WCC Publications, 1998, 133, s.i.p.

POUPARD P. - VALVERDE MUCIENTES C. - LANZA S., *Sfide culturali per la Chiesa. Tertio millennio adveniente*, Roma, Città Nuova, 1998, 79, L. 14.000.

POVEDA P., *Vivere come i primi cristiani*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1998, 73, L. 12.000.

Primo Sinodo della Chiesa di Cesena-Sarsina, Cesena (FO), Stilgraf, 1999, 412, s.i.p.

Relazioni (Le) sindacali in Italia. Rapporto 1996-97 (G. BAGLIONI - S. NEGRELLI - D. PAPARELLA), Roma, CESOS, 1998, XXXI-507, L. 150.000.

Ricerca (La) in Basilicata, 2 voll., Potenza, Consiglio Regionale, 1998, s.p., s.i.p.

Risonanza di amici (F. PELOSO), Tortona (AL) - Roma, Piccola Opera della Divina Provvidenza, 1998, 61, s.i.p.

ROSMINI A., *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (A. VALLE), Roma, Città Nuova, 1998², 350, L. 45.000.

SALIERNO G. - PICCOLO V., *Il Convento di S. Antonio (già S. Francesco) in Nocera Inferiore*, Nocera Inferiore (PZ), Italgrafica, 1998, 200, s.i.p.

NOTA. Non è possibile dar conto delle molte opere che ci pervengono. Ne diamo intanto un annuncio sommario, che non comporta alcun giudizio, e ci riserviamo di tornarvi sopra secondo le possibilità e lo spazio disponibile.

Digitized by Google

AP
37
.C58

LA CIVILTÀ CATTOLICA

ANNO 150

La struttura del canone biblico - La riproduzione medicalmente assistita - L'intransigentismo politico al tempo di Leone XIII - E. Severino e il cristianesimo - Chi sono i testimoni di Geova - Bibliografia su G. Lazzati - «La balia» di M. Bellocchio - La prima visita del Papa in un Paese ortodosso - Il documento di programmazione economico-finanziaria - Il semestre di presidenza tedesca dell'UE

UNIV. OF MICH.

SEP 27 1999

CURRENT SERIALS

7-21 AGOSTO 1999 / QUINDICINALE / ANNO 150

3579 - 3580

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

«Beatus populus, cuius Dominus Deus eius»

Rivista quindicinale di cultura fondata nel 1850

Direttore responsabile: GIANPAOLO SALVINI S.I.

24 quaderni in 4 volumi all'anno - Esce il primo e il terzo sabato del mese

anno 150 - volume III - quaderno 3579-3580 - 7-21 agosto 1999

SOMMARIO

ARTICOLI

213 *N. Lohfink*, **La morte di Mosè e la struttura del canone biblico**

223 *A. Serra*, **La riproduzione medicalmente assistita**

238 *G. Sale*, **L'intransigentismo politico della «Civiltà Cattolica» ai tempi di Leone XIII e Pio X**

247 *G. Pirola*, **Emanuele Severino: della problematicità della legge cristiana**

258 *G. De Rosa*, **Chi sono «realmente» i Testimoni di Geova**

RASSEGNA

271 *P. Vanzan*, **Nella Chiesa e per il mondo da fedeli laici. Aggiornamento bibliografico lazzatiano**

RUBRICA DELLO SPETTACOLO

278 *V. Fantuzzi*, **«La balia» di Marco Bellocchio**

CRONACHE

286 Chiesa: *G. Marchesi*, **La prima visita del Papa a un Paese ortodosso (Romania, 7-9 maggio 1999)**

296 Italia: *M. Simone*, **Il Documento di Programmazione Economico-Finanziaria per gli anni 2000-2003**

306 Estero: *A. Macchi*, **Il semestre di presidenza tedesca dell'Unione Europea**

314 RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

ABBONAMENTI ITALIA: un anno L. 100.000; due anni L. 180.000; tre anni L. 260.000; un semestre L. 55.000; un quaderno L. 8.000. ESTERO (via superficie): un anno $ 120; due anni $ 220; tre anni $ 310; un quaderno $ 12. I versamenti possono essere effettuati: *a)* tramite il conto corrente postale n. 588004, intestato a *La Civiltà Cattolica*, via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma; *b)* sul c.c. bancario n. 89741 de *La Civiltà Cattolica* presso Rolo Banca 1473, via Veneto, 74 - Roma. [IVA assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74, 1° comma, lett. c), D.P.R. 633/1972 e successive modifiche]. Direzione, amministrazione e gestione della pubblicità: via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma. Telefoni: centralino (06) 69.79.201; ufficio abbonamenti (06) 69.79.20.50; fax (06) 69.79.20.22.

Unione Stampa Periodica Italiana - ISSN 0009-8167

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Sommario del quaderno 3579-3580 (7-21 agosto 1999)

ARTICOLI

Norbert Lohfink S.I., **LA MORTE DI MOSÈ E LA STRUTTURA DEL CANONE BIBLICO** - L'articolo tratta del rapporto tra il canone biblico e l'uso liturgico della Sacra Scrittura. L'Autore rileva che il libro del Deuteronomio, che finisce con la morte di Mosè, lascia incompiuta la storia dell'esodo, così come i Vangeli, che si concludono con l'Ascensione di Gesù, lasciano aperto il tempo dell'attesa: il resto dell'Antico Testamento e del Nuovo sarebbe dunque una sorta di commentario al Pentateuco e ai Vangeli. In base a queste considerazioni, l'Autore, professore al Pontificio Istituto Biblico e alla Facoltà Teologica di Francoforte, propone una nuova strutturazione delle letture bibliche della Messa.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 213-222 **quaderno 3579-3580**

Angelo Serra S.I., **LA RIPRODUZIONE MEDICALMENTE ASSISTITA** - Scienza e tecnologia nei trascorsi 20 anni hanno fatto ogni tentativo per cercare di risolvere due grandi problemi della medicina: la sterilità di coppia e il rischio di generare figli colpiti da gravi malattie genetiche. Una di queste vie, ormai entrata nella prassi medica, è la cosiddetta «riproduzione medicalmente assistita». L'articolo informa sugli elementi essenziali del nuovo complesso di tecnologie che sono andate sviluppandosi; sugli scarsi e non sempre buoni risultati raggiunti; e sui seri problemi di ordine deontologico e morale emersi nella loro applicazione. Nella frantumazione etica che caratterizza l'attuale società, l'Autore, già direttore dell'Istituto di Genetica Umana dell'Università del Sacro Cuore (Roma), puntualizza le ragioni essenziali per giudicare la liceità delle tecnologie.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 223-237 **quaderno 3579-3580**

Giovanni Sale S.I., **L'INTRANSIGENTISMO POLITICO DELLA «CIVILTÀ CATTOLICA» AI TEMPI DI LEONE XIII E PIO X** - Molta storiografia moderna di matrice «laicista» spiega l'origine di una certa indifferenza degli italiani verso la politica, la democrazia e l'etica della cosa pubblica facendone risalire la causa alla svolta «intransigentista» che si ebbe nel mondo cattolico all'indomani dell'unità d'Italia come protesta contro i «fatti compiuti», e che si concretizzò poi con l'astensione dalle urne politiche. In questo articolo, che intende anche commemorare il 150° di fondazione della *Civiltà Cattolica*, viene esaminato il ruolo che essa svolse in quegli anni sia nel fissare i princìpi teorici di quel nuovo indirizzo sia nel divulgarlo tra le masse cattoliche italiane. Seguendo l'indirizzo di Leone XIII essa infatti ne fece uno strumento «costruttivo» per tenere compatto il mondo cattolico al fine di lanciarlo unito nell'agone della politica una volta abolito il *non expedit*.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 238-246 **quaderno 3579-3580**

Digitized by Google

Oltre alla cronistoria puntuale dei lavori dell'Assemblea sinodale, il volume contiene alcune catechesi del Papa, il testo dei «Lineamenta», dell'«Instrumentum Laboris» e dell'Esortazione apostolica post-sinodale «Vita consecrata». Gli indici (dei nomi, dei documenti conciliari, dei documenti della Santa Sede e delle materie) — una novità unica nel panorama editoriale — rendono l'opera indispensabile per ogni biblioteca e per chiunque voglia approfondire il senso della vita consacrata oggi.

GIUSEPPE FERRARO S.I.

IL SINODO DEI VESCOVI

NONA ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA
(2-30 ottobre 1994)
«La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo»

pp. XII - 684

L. 85.000

EDIZIONI LA CIVILTÀ CATTOLICA

Digitized by Google

Giuseppe Pirola S.I., **EMANUELE SEVERINO: DELLA PROBLEMATICITÀ DELLA LEGGE CRISTIANA** - L'Autore, professore nell'Istituto Filosofico *Aloisianum* di Padova, analizza la critica alla fede cristiana di E. Severino. Essa finisce con l'includere il cristianesimo nel nichilismo contemporaneo. Egli intende per fede il tenere per vero un contenuto dubbio, che è tale in quanto non è stabilito in base alla verità dell'essere. Dopo aver confrontato il pensiero di Severino con quello di san Tommaso, l'articolo conclude con le dovute riserve su alcune posizioni.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 247-257 **quaderno 3579-3580**

Giuseppe De Rosa S.I., **CHI SONO «REALMENTE» I TESTIMONI DI GEOVA** - L'articolo dice anzitutto quanti sono i Testimoni di Geova e come sono organizzati. Parla della distinzione tra gli «unti» e le «altre pecore», destinate non ad andare in cielo ma a vivere per sempre su una terra paradisiaca; rileva l'estraniazione dei Testimoni dal mondo. Parla della loro escatologia, osservando che le varie date fissate per la fine del mondo si sono dimostrate false. Conclude con alcune osservazioni critiche.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 258-270 **quaderno 3579-3580**

RASSEGNA

Piersandro Vanzan S.I., **NELLA CHIESA E PER IL MONDO DA FEDELI LAICI. Aggiornamento bibliografico lazzatiano** - Si accenna a tre *test* che fanno luce sulla perdurante attualità di G. Lazzati (animazione, teologia e spiritualità del laicato, diaconia culturale e politica), ma il principale resta quello bibliografico, con 15 nuovi titoli.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 271-277 **quaderno 3579-3580**

RUBRICA DELLO SPETTACOLO

Virgilio Fantuzzi S.I., **«LA BALIA» DI MARCO BELLOCCHIO** - Liberamente ispirato alla novella omonima di Luigi Pirandello, il film *La balia* introduce, rispetto al testo originale, non poche novità. Il testo di Pirandello ha una struttura rigida, nella quale vince un certo tipo di meschinità, di mediocrità, di viltà. Nel film ogni personaggio trova il modo di modificare la propria posizione nel corso del racconto. Anche il protagonista scopre una possibilità di cambiare se stesso e i propri rapporti con gli altri.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 278-285 **quaderno 3579-3580**

CRONACHE

CHIESA: *Giovanni Marchesi S.I.*, **LA PRIMA VISITA DEL PAPA A UN PAESE ORTODOSSO (Romania, 7-9 maggio 1999)** - Un «sogno» ecumenico realizzato si potrebbe definire il viaggio di Giovanni Paolo II in Romania. La forte connotazione ecumenica è stata vissuta con una serie di parole, di gesti altamente significativi e soprattutto dalla preghiera fatta ripetutamente insieme dal Santo Padre e dal Patriarca ortodosso rumeno, Teoctist, pur rimanendo aperti alcuni problemi tra le due Chiese.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 286-295 **quaderno 3579-3580**

ITALIA: *Michele Simone S.I.*, **IL DOCUMENTO DI PROGRAMMAZIONE ECONOMICO-FINANZIARIA PER GLI ANNI 2000-2003** - Lo scorso 30 giugno il Governo ha presentato in Parlamento il Dpef. Si tratta di una serie di princìpi guida che il Governo si impegna poi a tradurre in provvedimenti operativi nelle leggi finanziarie e in quelle collegate che ogni anno le Camere approvano. Nel testo non si accenna a impegni precisi per la riforma delle pensioni, in attesa di trovare un accordo con le parti sociali.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 296-305 **quaderno 3579-3580**

Digitized by Google

nelle librerie cattoliche

Il volume si propone di aiutare i cristiani ad approfondire quello che la fede cristiana afferma sul mistero di Dio, in particolare a conoscere meglio la paternità divina, proposta dal Papa Giovanni Paolo II come tema di meditazione e contemplazione per il 1999 in preparazione al Grande Giubileo del 2000. Il libro in tal modo risponde anche alle domande poste dalle persone che sono alla «ricerca di Dio», nella speranza che possano trovare quel Dio che essi cercano altrove «come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (At 17,27).

GIUSEPPE DE ROSA

DIO, IL PADRE

pp. 360 - L. 30.000

EDITRICE ELLE DI CI
LA CIVILTÀ CATTOLICA

Digitized by Google

ESTERO: *Angelo Macchi S.I.*, **IL SEMESTRE DI PRESIDENZA TEDESCA DELL'UNIONE EUROPEA** - Il 30 giugno 1999 si è concluso il semestre di presidenza tedesca dell'UE, che ha incontrato vari ostacoli: dal ridimensionamento dell'ambizioso programma del cancelliere G. Schröder alle dimissioni della Commissione dell'UE, dal conflitto nei Balcani alla crisi dell'euro. Non è mancato tuttavia qualche risultato: nel *summit* di Berlino (24-25 marzo) la designazione del nuovo presidente, Romano Prodi, e l'accordo sul bilancio; nel *summit* di Colonia, anticipato al 4-5 giugno in vista delle elezioni del Parlamento europeo, la decisione di dare unità alla politica estera e della difesa.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 306-313 **quaderno 3579-3580**

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Acerbi A. 330 - Beltrame G. 337 - Bianchi V. 343 - Bisicchia A. 346 - Boldini V. 336 - Borriello L. 334 - Burton-Christie D. 337 - Cantù F. 332 - Capovilla L. F. 348 - Carapella R. 344 - Casella M. 320 - Cavana P. 345 - Coccioli C. 341 - Colombo A. 318 - *Colpa e pena?* 330 - D'Avila-Latourrette V.-A. 346 - Del Rio D. 347 - Di Pastina M. 341 - *Enchiridion delle Encicliche* 343 - Eusebi L. 330 - Frabboni F. 326 - Frangi G. 344 - Fratelli Contemplativi di Gesù 339 - Galasso S. 325 - Galimberti C. 317 - Galimberti F. 317 - Gervasutti L. 340 - Giovanna Della Croce G. 334 - Giovanni XXIII 348 - Goettmann A. 335 - Goettmann R. 335 - Grossman V. S. 339 - Korec J. Ch. 335 - *In cerca di volti* 347 - Lia P. 333 - Lorizio G. 322 - Martinello C. 337 - Mazzolini S. 314 - Molinas Leiva E. 349 - Paolazzi L. 317 - *Renoir: dall'Italia alla Costa Azzurra* 329 - Rondoni D. 344 - Russotto M. 338 - Santanera F. 344 - *Santi del Novecento* 319 - Scorza Barcellona F. 319 - Serpette M. 328 - Solerti G. 343 - Speroni G. 342 - *Spirito (Lo) e la Chiesa* 337 - Stegemann E. W. 323 - Stegemann W. 323 - *Studi e saggi sulla vita consacrata* 349 - Taddei N. 350 - Teresa D'Avila 334 - Testori G. 344 - Vanzan P. 349 - Veličkovskij P. 339 - Veltri S. 340 - Verlinden F. 329 - Vescovo M. 329 - Viglione M. 315 - Volpi F. 349

© La Civiltà Cattolica 1999 III 314-350 **quaderno 3579-3580**

La storia di Villa Malta — attuale sede della Civiltà Cattolica —, *sorta nell'area del* Collis hortulorum *valorizzata già da Lucullo, rispecchia le alterne fortune della storia di Roma: nel susseguirsi dei vari proprietari è possibile individuare uno spaccato della società romana attraverso i secoli.*

GIOVANNI CAPRILE S.I.

VILLA MALTA
dall'antica Roma
a «Civiltà Cattolica»

pp. 132 con 46 ill.
L. 20.000

EDIZIONI LA CIVILTÀ CATTOLICA - ROMA

Digitized by Google

RIVISTA
il fisco

Naturalmente i numeri per noi contano molto!

Ai nostri lettori diamo la più vasta documentazione possibile per una rivista tributaria settimanale; tuteliamo, nei termini più corretti, gli interessi dei contribuenti, imprese e professionisti, grazie ai nostri commenti esplicativi, ai testi di leggi tributarie, alla giurisprudenza, alle circolari e note del Ministero delle Finanze, alle risposte ai quesiti dei lettori!

Con il numero 29/99 della rivista "il fisco" (48 numeri all'anno) abbiamo pubblicato ben 10.044 pagine oltre a 664 pagine della rivista Rassegna Tributaria.
Chi dà di più?

Ecco il successo de "il fisco"!

Ogni settimana in edicola a L. 11.000 o in abbonamento

Abbonamento Speciale 1-7-1999/30-6-2000

48 numeri, L. 460.000 ❑ - semestre 1-1-99/30-6-99, L. 150.000 ❑ .
Versamento con assegno bancario barrato, NT, o sul c/c postale 61844007 intestato a ETI S.p.A. - Viale Mazzini, 25 - 00195 Roma

Per una celere attivazione inviare via Fax attestazione versamento. Tel. 06.32.17.538 / 06.32.17.578 Fax 06.32.17.466 / 06.32.17.808 • HOME PAGE "il fisco" - http://www.ilfisco.it/ CEDOLA ABBONAMENTI - http://www.ilfisco.it/cedolaab.htm • e-mail: mc9423@mclink.it

LA MORTE DI MOSÈ E LA STRUTTURA DEL CANONE BIBLICO

NORBERT LOHFINK S.I.

Intendiamo esaminare il canone biblico cattolico, in special modo da un punto di vista liturgico[1]. Questa prospettiva richiede l'esame di un tema oggi non molto discusso tra gli esegeti: la struttura interna del canone biblico; una prima distinzione è la divisione tra Antico e Nuovo Testamento; all'interno di questi ci sono sottodistinzioni ulteriori, di cui soprattutto vogliamo occuparci.

Canone biblico e liturgia

Il legame tra canone e liturgia non è qualcosa di secondario. Esso appartiene all'origine e alla natura del canone biblico. Anzitutto all'origine. Può darsi che all'origine del nostro canone ci sia un fatto di natura giuridica: ad esempio l'autorizzazione imperiale persiana del Pentateuco. Ben presto però dev'essersi aggiunta la lettura pubblica della *Torah* in una grande assemblea di popolo (cfr *Ne* 8). E in breve tempo l'incipiente canone fu costituito dalla lista dei libri che una sinagoga degna di questo nome doveva possedere, perché essi vi venivano usati o per la liturgia o per l'insegnamento scolastico[2]. Anche il Nuovo Testamento è nato in maniera analoga.

Ma la derivazione del canone biblico dalla liturgia corrisponde

---

[1] Un apparato scientifico completo è presente in N. LOHFINK, «Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung», in *Theologie und Philosophie* 71 (1996) 481-494; ID., «Perikopenordnung "Patmos" - Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Leseordnungsentwurf von Hansjakob Becker», in *Bibel und Liturgie* 70 (1997) 218-232.

[2] Cfr D. GEORGI, «Die Aristoteles- und Theophrastausgabe des Andronikus von Rhodus. Ein Beitrag zur Kanonsproblematik», in R. BARTELMUS ET AL. (Hg.), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, Freiburg - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 45-78.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 213-222 quaderno 3579-3580 (7-21 agosto 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

alla sua stessa natura. Le Sacre Scritture rivestono, almeno nella comunità credente giudaica e in quella cristiana, la funzione di quella che Jan Assmann ha definito «memoria culturale»[3]. Essa si deve distinguere dalla cosiddetta memoria «comunicativa», che nelle culture orali attinge al massimo tre generazioni passate, e che nelle nostre culture scritte e computerizzate si è sviluppata in un sapere storico caotico e abnorme, interpretato comunque in forma evolutiva. La «memoria culturale» invece si riferisce al mondo delle origini. Ciò che accadde allora, *in illo tempore*, tiene insieme tutto ciò che accade ora. I cristiani possiedono questo tipo di memoria nei loro libri sacri. In essi l'identità dei gruppi credenti si condensa in figure simboliche e in comportamenti esemplari.

Le Scritture canoniche non sono dunque solamente recipienti per conservare nozioni, una specie di banca dati. Per usare concetti della teoria degli atti linguistici[4], queste Scritture, quando vengono lette o proclamate, non sono soltanto un discorso «assertivo», che comunica norme vere. Esse non si riducono neanche a un discorso «allocutivo», che ci interpella e ci vuole spingere a una vita in conformità con queste norme. Esse sono un discorso «performativo»[5]. Mentre il testo viene letto e ascoltato, si verifica ciò di cui esse parlano.

Esse infatti parlano di fede. Ora l'esistenza cristiana nasce dalla fede, e la fede viene dall'ascolto. L'ascolto comunitario della parola avviene nell'assemblea liturgica; qui, dalla fede, nasce la nuova società. A partire dalla liturgia questa società cresce nelle sue dimensioni laiche. La funzione assertiva e allocutiva della parola biblica, per quanto importanti esse siano, sono subordinate a quella «performativa». In essa si fondono canone e liturgia. Soltanto i testi raccolti nel canone possono svolgere in pubblico questa funzione «performativa», non ogni testo, per quanto antico e profondo esso sia.

---

[3] Cfr J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck, 1992.

[4] Cfr J. LANGSHAW AUSTIN, *How to do things with Words*, Cambridge (Mass.), Harvard University, 1962 (tr. it. *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1996).

[5] L'aggettivo «performativo», in linguistica, è detto di enunciazioni che non descrivono un'azione né constatano un fatto, bensì coincidono con l'azione stessa; ad esempio: «Do a questa nave il nome *Tirrenia*». Il termine, diffuso dal linguista e filosofo inglese J. L. Austin nell'ambito della teoria degli atti linguistici, è stato poi ripreso nel linguaggio giuridico per indicare enunciati costitutivi, nel momento stesso in cui vengono proferiti, della situazione cui fanno riferimento; per esempio, la frase «la seduta è aperta» nel momento stesso in cui viene pronunciata segna il costituirsi di una situazione giuridica nuova.

Digitized by Google

Perché un libro possa insegnare, deve proporre dei contenuti, e deve proporli in una forma tale da trasmetterli ai destinatari. A livello di contenuti si potrebbero, per esempio, confrontare le affermazioni dell'Antico Testamento con quelle del Nuovo e ci si potrebbe chiedere se il Nuovo Testamento comporti novità. Ciò viene fatto spesso, ed è giusto che lo sia. Spesso sembra che le risposte non siano poi tanto facili.

Perché un libro possa spingere all'azione deve suscitare sentimenti che scuotano il cuore degli uomini. Anche sotto questo aspetto si potrebbe forse confrontare l'Antico con il Nuovo Testamento; ma su questo forse ogni libro della Bibbia è un discorso a sé. Qui la distinzione dei due Testamenti non ha molto senso.

La domanda decisiva, che non so quante volte sia stata sollevata, è se ci sia una differenza tra i due Testamenti a livello di discorso «performativo». Questa domanda quasi non sappiamo come formularla. Dalla risposta dipende, per esempio, se, come e quando l'Antico Testamento debba comparire nella liturgia. Fa anch'esso parte del nascere della fede nell'azione liturgica? In caso affermativo, qual è il suo posto nella liturgia? O si tratta di un'aggiunta ornamentale, di cui si potrebbe fare a meno? Come dobbiamo porre la domanda? La mia proposta è cercare di trovare il luogo e l'atteggiamento secondo cui gli scritti del canone biblico vogliono essere letti, nell'Antico come nel Nuovo Testamento. Questo suona certo un po' enigmatico, ma cercheremo di chiarirlo.

La morte di Mosè

Cominciamo dal titolo stesso dell'articolo, la morte di Mosè. Si tratta infatti di un avvenimento chiave per la comprensione del canone biblico. Il Pentateuco ha cinque libri: inizia con la creazione, abbraccia millenni di storia, il suo orizzonte è il mondo. Il quinto libro però, il Deuteronomio, si svolge tutto in un solo luogo, sull'altra riva del Giordano. Esso occupa un solo giorno, l'ultimo giorno della vita di Mosè. Egli parla, parla, parla: tutto il giorno. Dice già nel primo discorso che deve morire prima che il popolo attraversi il Giordano. Nell'ultimo capitolo sale sul monte per ordine di Dio, che gli mostra l'intero Paese: «Questo è il paese per il quale ho giurato ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe». Poi aggiunge: «Te l'ho fatto vedere con i tuoi occhi, ma tu non vi entrerai». Quindi il libro dice: «Mosè, servo del Signore, morì in

Digitized by Google

quel luogo, nel paese di Moab [...]. Nessuno fino ad oggi ha saputo dove sia la sua tomba» (*Dt* 34,1-6).

Questa breve scena alla fine del Pentateuco è un abisso per il destino di un uomo, diciamo anche un abisso teologico, perché l'ingresso nella terra promessa era una parte essenziale dell'esodo. Già nel roveto ardente Dio aveva detto di essere sceso presso il suo popolo «per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele» (*Es* 3,8). La stessa affermazione si trova anche nel Credo che il padre di famiglia ebreo pronuncia quando offre nel tempio i primi frutti del raccolto: Dio l'ha fatto uscire dall'Egitto e l'ha introdotto nel Paese, e ora gli si può mostrare già il raccolto (cfr *Dt* 26,8-10). Un unico movimento conduce dall'Egitto alla nuova terra. Tra i due punti sembra non ci sia alcun fatto degno di nota.

Ancora, nel Deuteronomio passano tra questi due punti 40 anni di deserto, a causa del peccato d'Israele. Anche Mosè vi è stato coinvolto; adesso egli deve morire senz'aver compiuto ciò per cui Dio l'aveva chiamato: condurre Israele alla salvezza. Gli ultimi versetti del Deuteronomio sono una sorte di epitaffio: Mosè fu il più grande di tutti i profeti: nessuno compì segni e prodigi come lui all'uscita dall'Egitto. Ma c'è amarezza in questo panegirico: non si possono raccontare i prodigi dell'ingresso nella terra promessa. Anche a questo egli era stato predestinato; ma muore prima. È riuscito a vedere la terra solamente da lontano; non è riuscito ad attraversare il Giordano.

Questo episodio chiave della storia d'Israele è importante anche dal punto di vista letterario in rapporto al canone. Questa rottura nella biografia di Mosè è alla radice di una struttura fondamentale per tutta la Bibbia, anzi in definitiva per l'esistenza giudaico-cristiana. L'esodo, cioè l'atto fondante di Dio, in questo momento, dal punto di vista letterario si spezza in due parti e, dal punto di vista teologico, diviene un frammento.

Secondo la catechesi biblica cattolica di tipo storicizzante noi immaginiamo che tutto sia andato avanti normalmente sotto Giosuè. Noi esegeti possiamo pensare anche all'opera storica deuteronomistica, di cui il Deuteronomio costituisce l'introduzione. E vediamo la storia d'Israele proseguire anche dopo la caduta di Gerusalemme nel sesto secolo, fino a Gesù di Nazaret; poi comincia la storia della Chiesa.Tutto ciò è storia della salvezza, sen-

Digitized by Google

za discontinuità. Ma questa rappresentazione è falsa. Nella Bibbia, come si trova attualmente nel canone, le cose hanno un aspetto ben diverso. Nel canone biblico dopo la morte di Mosè c'è una grande frattura.

Da un punto di vista letterario possiamo riconoscerlo dal fatto che nel canone, dopo la morte di Mosè, non cominciano soltanto i libri storici, con il libro di Giosuè; anche il libro di Isaia, il primo dei profeti maggiori, si aggancia direttamente, attraverso i motivi e i temi del primo capitolo, al Deuteronomio. Anche il Salterio comincia con l'uomo che brama la legge del Signore, che «medita la sua legge giorno e notte» (*Sal* 1,2). Più sottili connessioni con la *Torah* si potrebbero trovare anche negli altri libri. Questo che cosa significa?

All'inizio del libro di Giosuè non è che la narrazione semplicemente continui. C'è una parola di Dio, il quale dice a Giosuè: «Cerca di agire secondo tutta la legge che ti ha prescritta Mosè, mio servo. Non deviare da essa né a destra né a sinistra, perché tu abbia successo in qualunque tua impresa. Non si allontani dalla tua bocca il libro di questa legge, ma meditalo giorno e notte» (*Gs* 1,7-9). Da un punto di vista letterario la Bibbia diviene ora «autoreferenziale». Finora ha raccontato; adesso guarda indietro, a se stessa, come a qualcosa di diverso, oggettivo, concluso. Ciò che viene adesso è ancora Bibbia, ma ciò che c'è stato prima e che con la morte di Mosè è finito è già concluso, è la *Torah*.

Ciò che viene adesso non è neppure, come noi pensiamo, un libro che scorre in forma lineare. Invece la Bibbia esplode ora come un fuoco pirotecnico. Essa si innalza, poi si apre. Dalla morte di Mosè cadono sciami di nuovi fuochi scintillanti: gli altri libri. Tutto è collegato con questo punto, si aggancia immediatamente ad esso, è con esso in rapporto reciproco.

Forse noi siamo stati troppo affascinati, nella nostra cultura, dal modello del codice. In esso tutto scorre linearmente. Forse siamo in grado — oggi che improvvisamente appaiono sui nostri *monitor* «ipertesti» e che a partire da un testo possiamo stabilire legami diretti con tutti gli altri testi possibili — di comprendere in modo nuovo la costruzione del canone dell'Antico Testamento. Questa costruzione era allora normale. Allora non esistevano ancora «codici». I singoli scritti del canone stavano nella libreria della sinagoga come rotoli in una cesta l'uno accanto all'altro, alla rinfusa. Soltanto una cosa era chiara: tutti completavano la *To-*

Digitized by Google

rah. Essa è il «canone nel canone»: è «la parola delle origini»[6] (o «evento fondante»), anche se queste si prolungano ben dentro la storia, fino agli inizi d'Israele. Tutti gli altri scritti del canone biblico sono soltanto complemento e commento a ciò che la *Torah* contiene.

A questo punto si può fare una constatazione che mette i brividi. La *Torah* non contiene, come ci si aspetterebbe, tutta la storia delle origini d'Israele. L'esodo non viene raccontato che a metà: la seconda parte, l'entrata nella terra, è contenuta nella *Torah* soltanto come progetto e come promessa. L'ingresso c'è poi stato? Si è fatto attendere? Deve ancora venire? Dobbiamo sperare? Che ne è di noi ora? Queste sono le domande derivanti dalla struttura del canone. Esse vengono poste sempre di nuovo negli altri scritti, commento su commento, alternativa su alternativa.

La prima alternativa è contenuta nell'opera storica da Giosuè al secondo Libro dei Re, che sembra essere la naturale continuazione della *Torah*. Essa è il resoconto di un tentativo fallito: alla fine Israele non si trova più nel Paese. Nel cap. 20 del libro di Ezechiele la storia d'Israele nella sua terra viene raccontata guardando indietro dall'esilio. Il tutto suona come se Israele nella sua terra non ci fosse ancora stato; esso si trova ancora nel deserto, nel «deserto dei popoli». Il vero ingresso è ancora di là da venire; in fondo esso è ancora di là da venire in tutti gli scritti profetici.

Ciò viene rispecchiato dalla maniera con cui si legge il canone nelle sinagoghe di Israele. Si legge la *Torah*; essa soltanto è oggetto di una lettura continua al sabato. Quando, alla fine di un anno di letture, si arriva alla morte di Mosè, non si prende in mano il libro di Giosuè, ma si ricomincia con la Genesi. Israele condivide lo stesso destino di Mosè: si trova ancora al di là del Giordano, nel deserto. Non soltanto Mosè, ma tutto Israele guarda ancora all'altra riva, non ha ancora attraversato il fiume. Struttura del canone e lettura sinagogale si corrispondono: è giusto che sia così. Questa è la permanente situazione di ascolto che il canone dell'Antico Testamento presuppone e che esso stesso contribuisce a creare.

---

[6] Il tedesco tradotto con «parola delle origini» ha sfumature simili a quella di *Gründungsmythos*, cioè il mito fondante, espressione tecnica di storia delle religioni, ove non si tocca il problema della storicità, ma si sottolinea la funzione *fondante* del mito per una società, prescindendo totalmente dalla questione se il mito corrispondente sia storico (come i Vangeli) o sovrastorico (come, per esempio, il diluvio).

Digitized by Google

Il Nuovo Testamento

La Chiesa ha un canone diverso, più ampio. Gli scritti che si sono aggiunti e il diverso ordine dei libri nella Settanta non cambiano la struttura fondamentale. Poi, però, è venuto il Nuovo Testamento. Com'è adesso? In un certo senso i libri del Nuovo Testamento si aggiungono alla *Torah* così come i numerosi altri rotoli dell'Antico Testamento; anch'essi sono un commento alla morte di Mosè; anch'essi rispondono alla domanda, quando l'esodo si sia compiuto.

Nello stesso tempo il Nuovo Testamento è qualcosa di completamente nuovo: esso dà infatti una risposta nuova. In Gesù di Nazaret, Dio porta a compimento l'esodo: per Israele e anche nelle conseguenze che i profeti da tempo avevano riconosciuto per i popoli. Perciò il Nuovo Testamento si contrappone in maniera decisa e inequivocabile all'Antico. Il contrasto è così forte che «la parola delle origini» («l'evento fondante») dell'Antico Testamento viene relativizzata da una nuova «parola delle origini», un nuovo «evento fondante».

Giovanni battezzava al di là del Giordano, nel deserto. Gesù ha poi attraversato con i suoi discepoli il Giordano; è entrato nella terra e là ha proclamato che era giunto il regno di Dio. Esso era giunto nel Paese in quei segni e prodigi che l'epitaffio di Mosè non aveva potuto raccontare. Così cominciano i quattro Vangeli. Anch'essi si agganciano direttamente alla situazione in cui morì Mosè, sulla riva del fiume; ma per il fatto che alla fine dei Vangeli con Cristo defunto inizia la resurrezione dei morti siamo sicuri che adesso l'esodo raggiunge il suo scopo.

Ciò ha sùbito un riflesso letterario nel canone del Nuovo Testamento. C'è un punto in cui tutto questo si può quasi toccare con mano: è la divisione dell'opera lucana. Le due parti che la compongono non stanno più una dopo l'altra nel canone del Nuovo Testamento: nel codice più antico che possediamo, il Sinaitico, gli Atti degli Apostoli non venivano neppure immediatamente dopo i Vangeli. Perché?

Il Nuovo Testamento è disposto in maniera analoga all'Antico. Il lavoro di David Trobisch della *Yale University* sulla «redazione definitiva del Nuovo Testamento» l'ha nuovamente dimostrato[7]. A questo punto si producevano codici. C'è di nuovo un testo cano-

---

[7] Cfr D. TROBISCH, *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, Freiburg - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Digitized by Google

nico fondante con i caratteri della storia primordiale e un altro insieme di testi che lo completa. Il testo base, che corrisponde alla *Torah*, è il blocco dei quattro Vangeli, il primo codice parziale. Poi vengono altri tre codici parziali: il «praxapostolos» (Atti e Lettere apostoliche), le Lettere paoline e l'Apocalisse. Questi gruppi di scritti si trovano l'uno accanto all'altro e si collegano tutti in qualche modo direttamente ai Vangeli. Mediante questa strutturazione la loro originaria contrapposizione viene ricomposta.

Gli scritti seguenti ai Vangeli ne sono il commento, anch'esso aggiunto in forma pluridimensionale, non lineare. Ma c'è proprio bisogno di commenti? Non basterebbero i Vangeli? Consideriamo l'inizio degli Atti. I discepoli vedono sparire il Signore: quali sentimenti devono provare, se essi provengono dall'Antico Testamento? Devono chiedersi: non sarà che adesso, con la scomparsa del Signore, scompare nuovamente anche la terra in cui sembrava che fossimo finalmente arrivati? E stavolta nell'aldilà, più lontano che mai! Ma gli angeli li richiamano: «Perché state a guardare in cielo? Questo Gesù, che è stato tra di voi assunto in cielo, tornerà un giorno allo stesso modo in cui l'avete visto andare in cielo» (*At* 1,11). È come alla morte di Mosè; ma una differenza c'è: noi sappiamo dove Gesù è andato, sappiamo che egli tornerà e come tornerà. In questo senso l'entrata nella terra in definitiva si è verificata; nello stesso tempo, ancora una volta, è di là da venire; ancora una volta non ci troviamo in maniera palese *in illo tempore*. Anche i Vangeli — la nuova retrospettiva storica primordiale — devono venire completati con nuovi commenti, che spiegano il tempo dell'attesa.

L'atteggiamento con cui avviene l'ascolto è cambiato rispetto all'Antico Testamento; ma in una forma strana, perché tutto ciò che caratterizzava l'Antico Testamento è anche rimasto. Tornando alla figura di Mosè: si è entrati nella terra promessa, l'esodo ha raggiunto il suo fine; ma colui che è entrato nella terra ci è stato sottratto sul monte quasi come Mosè, e con lui la terra. Noi siamo là, eppure non siamo ancora là. L'antico e nuovo si sostengono a vicenda. Il nuovo è presente, ma solamente in quanto non ha eliminato l'Antico, reintegrandolo invece in se stesso. I due racconti delle origini, quello della *Torah* e quello dei Vangeli, mantengono contemporaneamente il loro valore. Soltanto se ambedue stanno davanti ai nostri occhi nella loro dialettica e complementarità possediamo il corretto atteggiamento di lettura e di ascolto richiesto dal Nuovo Testamento, e con esso da tutta la Bibbia.

Digitized by Google

Conclusione

Così siamo giunti alla liturgia cristiana. La dualità tra lettura e Vangelo, e insieme il carattere particolare del Vangelo nel Nuovo Testamento, sono sempre stati un punto fisso nella liturgia cattolica. Nemmeno la festa dell'Ascensione riesce a eliminarla: qui il racconto vero e proprio della festa deve stare necessariamente nella lettura, non nel Vangelo.

Altrettanto importante è il fatto che perfino nella Chiesa cattolica, in cui per più di un millennio non si è più letto alla domenica l'Antico Testamento, il Vangelo sia sempre rimasto al secondo posto. Di per sé sarebbe normale che si leggesse prima il testo principale, poi gli altri testi: questo è anche l'ordine del canone; perciò in primo luogo il Vangelo. La sorprendente sequenza «lettura-Vangelo» è quanto resta di un più ampio ordinamento della Chiesa primitiva. Qui c'era all'inizio la lettura dall'Antico Testamento: lettura dell'Antico Testamento e Vangelo erano i due punti focali di un'ellisse. La riforma liturgica ce l'ha ridonata. Nei dettagli il suo lezionario può essere discusso; ciò nonostante, la struttura della liturgia della parola corrisponde attualmente molto più chiaramente alla struttura del canone complessivo dell'Antico e Nuovo Testamento, e perciò anche al suo diverso atteggiamento di ascolto.

Ma questo — e con ciò ritorniamo alla morte di Mosè — non rispetta ancora pienamente la struttura del canone biblico. La profonda distinzione tra la *Torah* e gli altri scritti dell'Antico Testamento non trova corrispondenza. Manca al Vangelo, in quanto testimonianza della «parola delle origini», dell'«evento fondante» del Nuovo Testamento, il polo opposto, una *Torah* altrettanto ben delineata.

In questi ultimi anni Georg Braulik ed Eva Synek hanno provato[8], ricorrendo alle più antiche testimonianze che abbiamo di cicli di letture nella Chiesa — le antiche tradizioni della Chiesa siriana e le «Costituzioni apostoliche» — che alle origini la lettura iniziale dall'Antico Testamento non era un testo qualsiasi ma, con

---

[8] G. BRAULIK, «Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen», in R. MEßNER - E. NAGEL - R. PACIK (Hg.), *Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. Festschrift für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag*, Innsbruck - Wien, Tyrolia, 1995, 50-76. E. M. SYNEK, *«Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht...». Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen*, Wien, Plöchl, 1997, 85-89.

Digitized by Google

eccezione del tempo pasquale, era sempre una lettura tratta dalla *Torah*. In seguito veniva sempre, almeno nella forma più semplice della liturgia, una lettura dal resto dell'Antico Testamento e una dal resto del Nuovo. Anche nella quaresima della liturgia ambrosiana di Milano sono presenti ancora resti di questo vecchio sistema di letture. Questo corrispondeva effettivamente alla struttura del canone: i due racconti di fondazione come poli all'inizio e alla fine, in mezzo i commenti.

Georg Braulik ha tratto da ciò la sua proposta di una lettura ciclica della *Torah* in tre anni. Per la seconda lettura ha proposto (da noi è soltanto una) di offrire in alternativa due letture, una dall'Antico Testamento e una dal Nuovo, la prima a commento della *Torah*, la seconda a commento del Vangelo. A seconda della lettura principale su cui il predicatore vuole costruire la sua omelia, egli può far proclamare una o l'altra delle due letture. Così dovrebbe divenire effettivamente, più o meno, la nostra liturgia della parola domenicale, se volessimo orientarci alla struttura del canone biblico.

Forse allora saremmo meglio aiutati a raggiungere quella fondamentale situazione di ascolto che si addice al nostro posto reale, tra «già» e «non ancora». Deuteronomio 34, la morte di Mosè, che già vede la terra ma non può più attraversare il Giordano, deve poter esprimere il suo messaggio strutturale, che è veramente importante per l'esistenza cristiana e per la sua realizzazione liturgica. Lo potrà fare se noi restituiamo alla *Torah* il suo posto nella liturgia. Soltanto così avremo recuperato la reale funzione «performativa» dell'Antico e del Nuovo Testamento[9].

[9] La traduzione italiana dell'articolo dal tedesco è del salesiano don Gianni Barbiero (Benediktbeuern).

Digitized by Google

LA RIPRODUZIONE MEDICALMENTE ASSISTITA

ANGELO SERRA S.I.

«Le nozioni un tempo onorate sugli aspetti riproduttivi cederanno il posto, dinanzi ai progressi tecnici, a più promettenti possibilità. [...] Molte usanze e atteggiamenti sono cambiati. Sarebbe molto strano se, in questa età di conoscenze e tecniche esplosive, le nostre pratiche riproduttive rimanessero immuni dalle riforme»[1]. Sono le affermazioni con le quali il premio *Nobel* H. Muller stimolava scienziati e tecnologi a prendere in mano la guida dell'evoluzione umana. E al III Congresso Internazionale di Genetica Umana a Chicago nel 1966 lanciava un appello ai circa 2.000 genetisti convenuti di impegnarsi a fondo in una «offensiva genetica per il controllo dell'evoluzione umana»[2].

La prima linea sulla quale si doveva sviluppare l'offensiva era la selezione germinale. Essa avrebbe richiesto: la scelta, da parte delle coppie, di gameti ottenuti da soggetti altamente selezionati, prima quelli maschili, poi maschili e femminili; la produzione, con questi, di embrioni umani; infine, il loro impianto in madri ospiti. Coincidenza o collaborazione, proprio nello stesso anno iniziavano, nel Laboratorio di Fisiologia della Riproduzione dell'Università di Cambridge, sotto la guida di R. G. Edwards, le ricerche sulla produzione *in vitro* di embrioni umani. Nel 1971, dopo aver comunicato di essere riusciti a ottenere *in vitro* due blastocisti umane, egli e i suoi collaboratori scrivevano: «L'ultimo passo da fare quando si conoscerà di più sullo sviluppo embrionale sarà riporre

---

[1] H. J. MULLER, «The guidance of human evolution», in S. TAX (ed.), *The Evolution after Darwin*, vol. II: *The evolution of Man*, Chicago, University Press, 1960, 455 s.

[2] H. J. MULLER, «What genetic course will man steer?», in J. F. CROW - J. V. NEEL (eds.), *Proceedings of the 3rd International Congress on Human Genetics*, Baltimore, Johns Hopkins, 1967, 521-535.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 223-237 quaderno 3579-3580 (7-21 agosto1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

l'embrione nella donna, così che vi si impianti e cresca fino al termine per nascere naturalmente»[3]. Il passo lo fece egli stesso, operando insieme con il ginecologo P. C. Steptoe. Nasceva così, il 25 luglio 1978, la prima bambina concepita in provetta, poi trasferita nell'utero della madre e qui sviluppatasi fino al parto[4]. Alla nuova tecnologia veniva data la sigla FIVET (*F*ertilization *I*n *V*itro-*E*mbryo *T*ransfer). Si era aperta la via a una «rivoluzione» di cui appare difficile ancora oggi prevedere l'evoluzione.

In realtà, da allora il concepimento *in vitro* è diventato un dato di fatto. Si calcola che finora in tutto il mondo siano circa 300.000 i bambini nati dalla fecondazione *in vitro*. Tuttavia il *Working Group* dell'*Institute for Science Law and Technology* (ISLAT) di Chicago, nel luglio 1998 non esitava a classificare tutta questa nuova attività che va sotto l'espressione eufemistica di *riproduzione medicalmente assistita* come una «industria» (*Assisted Reproductive Technology [ART] industry*)[5]. Di fatto siamo di fronte a una prassi medica che, sotto la pressione massmediale, sta diventando una esigenza sociale, fino a trasformarsi in offerta di mercato. Prassi ed esigenza legalizzate, entro ampi limiti, in alcune nazioni[6]; lasciate, invece, in altre — come l'Italia, dove soltanto ora la legge sta compiendo, con difficoltà e forti contrasti, il suo *iter* parlamentare — a iniziative personali incontrollate e incontrollabili. Prassi ed esigenza che si stanno stabilizzando ed espandendo in una situazione di confusione conoscitiva ed etica.

Ragioni del ricorso alle nuove tecnologie

Le ragioni oggi prevalenti del ricorso alle tecniche per «avere un figlio» sono tre: sterilità di coppia; rischio di patologia genetica; omosessualità.

La *sterilità di coppia* è una situazione dovuta alla presenza, in uno o ambedue i componenti della coppia, di alterazioni morfologiche e/o funzionali che, per cause diverse (genetiche, ormona-

---

[3] P. C. STEPTOE - R. G. EDWARDS - J. M. PURDY, «Human blastocysts grown in culture», in *Nature*, 1971, vol. 229, 133 .

[4] Cfr P. C. STEPTOE - R. G. EDWARDS, «Birth after the reimplantation of a human embryo», *Lancet*, 1978 (II), 366.

[5] Cfr ISLAT WORKING GROUP, «ART into Science: regulation of fertility techniques», in *Science*, 1998, vol. 281, 651.

[6] Cfr COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *La legislazione straniera sulla procreazione assistita*, Roma, Ist. Poligrafico dello Stato, 1992.

Digitized by Google

li, infettive, immunologiche, traumatiche, psicologiche), portano come conseguenza all'assenza o estrema scarsezza di gameti maturi — ovuli o spermatozoi rispettivamente nella femmina o nel maschio —, o a difetti (occlusione delle tube, ostruzione delle vie seminali) che impediscono l'incontro dei gameti anche se presenti. Pur con le serie difficoltà di una precisa valutazione statistica[7], la stima più corretta della frequenza di coppie sterili nel mondo occidentale parrebbe aggirarsi oggi intorno al 20%. La fecondazione *in vitro* offrirebbe ad esse la via per il superamento di questa situazione, causa molto spesso di profonda sofferenza.

Il *rischio di patologia attuale o futura* del neoconcepito. I rapidi e travolgenti sviluppi della genetica umana[8] stanno aumentando la possibilità di stabilire se i componenti di una data coppia siano o no portatori di geni capaci di causare, più o meno presto, gravi patologie in eventuali figli. Basti ricordare tra queste: l'anemia mediterranea, la fibrosi cistica, la distrofia muscolare progressiva di Duchenne, la Chorea di Huntington, l'Alzheimer e varie forme gravi di tumore. In tutti questi casi, la fecondazione *in vitro*, permettendo la diagnosi genetica dell'embrione prima dell'impianto, offrirebbe la possibilità di selezionare gli embrioni da trasferire in utero. Si può prevedere che il numero di queste famiglie si moltiplicherà e potrà diventare molto elevato con l'aumentare dei geni patogeni noti — al 20 giugno 1999 già 1.446[9] — e con lo sviluppo delle relative tecniche diagnostiche.

L'*omosessualità*. Grave conseguenza del tramonto della «morale pubblica»[10], sostituita da una «morale inedita», dove la libertà personale è diventata legge, anche la coppia omosessuale può pretendere oggi uno da chiamare «figlio», anche se figlio non è.

Le tecniche

Si ricorda soltanto, come premessa, che, per una norma deontologica fondamentale, al fine di un consenso informato, prima di

---

[7] Cfr J. LUMLEY, «Epidemiological approaches to infertility», in *Reproduction, Fertility and Development*, 1998, vol. 10, 17-21.

[8] Cfr A. SERRA, «La nuova genetica: per l'uomo o contro l'uomo?», in A. MAZZONI (ed.), *A Sua Immagine e Somiglianza? Il volto dell'uomo alle soglie del 2000. Un approccio bioetico*, Roma, Città Nuova, 1997, 93-123.

[9] Cfr U. S. DEPARTMENT OF ENERGY, NIH, «Genetic Disorders by Chromosome», in *Human Genome Project Information* [http://www.ornl.gov/hgmis/].

[10] N. GALLI, «Verso il tramonto della morale pubblica», in *Pedagogia e Vita*, 1999 n. 1, 9-11.

Digitized by Google

iniziare l'applicazione di qualsiasi tecnica, dovrebbe essere stato percorso con massima accuratezza l'*iter* diagnostico per definire l'esatta causa della sterilità o per stabilire la presenza e consistenza di un dato rischio genetico, e dovrebbe essere stata offerta la necessaria e completa consulenza del caso. Purtroppo ciò accade molto raramente. Lo lamentava in modo aperto e con toni gravi ancora nel 1998 la *New York State Task Force on Life and Law*, che emanava in merito nuove disposizioni[11].

Le *tecniche* sviluppate nei passati 20 anni sono molteplici, e vari i protocolli seguiti[12]; esse si possono ricondurre a due schemi fondamentali, secondo la modalità del processo di fecondazione: la *fecondazione in vitro* e la *fecondazione in vivo*.

1) La *fecondazione in vitro*, la cui modalità principale è la FIVET, viene offerta alle coppie sterili a causa, soprattutto, di occlusione tubarica, ostruzione delle vie seminali e difetti non gravi della spermatogenesi. Si può ricondurre, nelle sue linee generali, a 5 fasi.

a) Induzione della superovulazione. Nella donna opportunamente selezionata per le condizioni ottimali di riuscita avviene, in linea generale, come segue. Dal 1° al 15° giorno di un ciclo regolare viene somministrato un analogo (GnRH-A) dell'ormone (GnRH), bloccandone così, agendo da antagonista, la produzione e conseguentemente anche quella degli ormoni da quello dipendenti che regolano il processo dell'ovulazione. Dal 16° al 25° giorno si esegue la iperstimolazione ovarica somministrando ormone follicolo-stimolante (FSH), o analoghi sintetici, in dosi ben definite per l'effetto desiderato.

b) Monitoraggio. Al 26° e 27° giorno si esaminano le condizioni fisiologiche raggiunte, misurando ecograficamente i diametri dei follicoli ovarici — che devono aggirarsi tra 16-22 mm —, e dosando nel siero il 17b-estradiolo che deve avere valori tra 500-2000 pg/ml. Si accerta così il numero dei follicoli e degli oociti pronti e il momento più favorevole per la loro raccolta ancora in stadio preovulatorio.

---

[11] Cfr THE NEW YORK STATE TASK FORCE ON LIFE AND LAW, *Assisted reproductive technologies: Analysis and recommendations for Public Policy*; cfr ISLAT WORKING GROUP, «ART into Science...», cit., 652.

[12] Cfr R. G. EDWARDS, «In vitro fertilization and embryo replacement», in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1985, vol. 442, 1- 22; H. W. JONES - C. SCHRADER (eds.), *In vitro Fertilization and other Assisted Reproduction*, Annals of the New York Academy of Sciences, 1988, vol. 541; D. K. GARDNER - M. LANE, «Culture of viable human blastocysts in defined sequential serum-free media», in *Human Reproduction*, 1998, 13 (Suppl. 3), 148-159; R. G. EDWARDS - H. K. BEARD, «Is the success of human IVF more a matter of genetics and evolution than growing blastocysts?», ivi, 1999, vol. 14, 1-4.

Digitized by Google

c) Prelievo. Il 28° giorno si somministrano gonadotropine corioniche umane (hCG) per promuovere la maturazione degli oociti, e circa 36 ore dopo se ne esegue il prelievo — per via transabdominale o transvaginale — aspirando, dopo puntura del follicolo mediante ago adatto, gli oociti prossimi all'ovulazione con il proprio liquido follicolare.

d) Coltura. Gli oociti prelevati, vengono messi in termostato a 37° C con il proprio liquido follicolare per 2-15 ore immersi in adatto «terreno di fertilizzazione», dove giungono a maturazione, indicata dalla emissione del primo globulo polare. Contemporaneamente si raccoglie il liquido seminale, lo si esamina, si sottopone a centrifugazione per eliminare eventuali cariche batteriche, e infine si prepara una sospensione limpida di spermatozoi capacitati.

e) Fecondazione. Gli oociti vengono allora trasferiti, ciascuno separatamente, in una piccola capsula o provetta e immersi in una goccia di adatto terreno, che viene ricoperta con olio di vaselina per impedirne l'evaporazione. Si aggiunge poi una microgoccia della sospensione fecondante, contenente da 10.000 a 100.000 spermatozoi, e tutto si ripone in termostato a 37° C. Se tutto procede regolarmente, lo zigote, che si costituisce alla fusione dei gameti, compie in circa 24 ore la propria organizzazione. Esaminati allora singolarmente per controllarne la qualità, gli zigoti considerati atti a proseguire nello sviluppo vengono trasferiti, singolarmente, in una piccola provetta contenente del «terreno di crescita» e riposti in termostato a 37° C per 2 o 3 giorni fino alla formazione di embrioni di 4-16 cellule o anche fino a 5 giorni in cui è raggiunto lo stadio di blastociste.

Trasferimento. Di questi embrioni, dopo ulteriore osservazione delle loro condizioni, da 3 a 6 o anche più[13] tra quelli che appaiono i migliori sono consegnati al ginecologo, il quale, curando che l'epoca del trasferimento sia ben sincronizzata con la preparazione fisiologica dell'utero all'impianto, ve li trasferirà. Gli embrioni in soprannumero, a seconda delle norme di legge, vengono passati alla crioconservazione o alla ricerca.

Su questa linea di base sono state introdotte man mano varie modifiche, spesso in via solo sperimentale, con l'intenzione di aumentare l'efficienza della tecnica. Esse riguardano, per accennare a quelle più in uso: *1)* il *metodo di fecondazione*[14], come la *ICSI* (IntraCytoplasmic

---

[13] Alcuni pochi studi retrospettivi stanno risuggerendo di portare a 2 il numero di embrioni da trasferire, poiché ciò non parrebbe comportare una diminuzione percentuale di gravidanze e ridurrebbe la frequenza di gestazioni plurigemellari. Ma ancora al 1996 le statistiche ufficiali degli Stati Uniti, relative a 300 Centri, riportavano la media di 3,5-4 embrioni trasferiti per ciclo.

[14] Cfr L. METTLER - K. YAMADA ET AL., «Microinjection of spermatozoa into oocytes», in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1988, vol. 541, 591-600; O. HARARI - H. BOURNE ET AL., «Intracytoplasmic sperm injection: a major advance in the management of severe male subfertility», in *Fertility and Sterility*, 1995, vol. 64, 360-

Digitized by Google

*S*perm *I*njection) in cui si inietta con una microsiringa un solo spermatozoo direttamente nel citoplasma dell'oocita; e la *ROSI* (*RO*und *S*permatid *I*njection) e la *ROSNI* (*RO*und *S*permatid *N*uclear *I*njection), nelle quali si inietta rispettivamente uno spermatide o il suo nucleo; e 2) il *tempo del trasferimento* dell'embrione nella tuba o in utero, come la PROST (*PRO*nuclear *S*tage *T*ransfer), in cui lo zigote viene trasferito allo stadio pronucleato; e la ZIFT (*Z*ygote *I*ntrafallopian *T*ransfer), in cui il trasferimento avviene da 4 a 10 ore dopo tale stadio.

2) La *fecondazione in vivo*, la cui modalità principale è la GIFT (*G*amete *I*ntra-*F*allopian *T*ransfer) è offerta alle coppie soprattutto nei casi di sterilità di origine sconosciuta (sterilità idiopatica), in cui nessuno dei coniugi presenta alcuna patologia apparente o almeno dimostrabile con i mezzi diagnostici a disposizione, o quando sono implicati fattori cervicali, pelvici o seminali non gravi[15]. La prima parte della tecnica, cioè la preparazione degli oociti e degli spermatozoi, procede con le stesse modalità della FIVET, con la sola differenza che gli spermatozoi vengono raccolti dopo un rapporto naturale. Segue poi il trasferimento dei gameti, tra loro separati da una bolla d'aria, per via laparoscopica transabdominale o per via transcervicale, nelle ampolle tubariche — due oociti al massimo e 50-100.000 spermatozoi per ampolla — dove avverrà il processo dell'incontro dei gameti e la fecondazione, analogamente a quanto accade in un concepimento naturale.

Risultati e problemi

A 20 anni dal primo passo della nuova tecnologia è doveroso chiedersi quali ne sono i risultati e quali i problemi. In riferimento all'attesa essenziale, il «bambino in braccio», un certo progresso si può oggi registrare rispetto ai primi dati riportati sulla base di ampie casistiche nel 1984[16]. Queste indicavano che soltanto il

368; T. HANNAI, «New Japanese IVF method finally made available in Japan», in *Nature Medicine*, 1995, vol. 1, 289 s; J. TESARIK - C. MENDOZA - J. TESTART, «Viable embryos from injection of round spermatid into oocytes», in *New England Journal of Medicine*, 1995, vol. 333, 525.

[15] Cfr R. H. ASCH - J. P. BALMACEDA ET AL., «Gamete intrafallopian transfer (GIFT): a new treatment for infertility», in *International Journal of Fertility*, 1985, vol. 30, 41-45; M. L. DI PIETRO - A. G. SPAGNOLO - E. SGRECCIA, «Meta-analisi dei dati scientifici della GIFT: un contributo alla riflessione etica», in *Medicina e Morale*, 1990, n. 1, 13-40.

[16] Cfr M. SEPPÄLA, «The world collaborative report on in vitro fertilization and embryo replacement: current state of art in January 1984», in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1985, vol. 442, 558-563.

Digitized by Google

6-7% delle donne in cui si era potuto fare il trasferimento avevano visto soddisfatto il loro desiderio di avere un figlio, accompagnato da una perdita totale di embrioni del 95,5%. I risultati raggiunti dopo 20 anni di ricerche, pur sensibilmente migliorati, sono tuttavia ben lontani dall'essere soddisfacenti. Parlano all'evidenza alcune autorevoli testimonianze.

Nel 1988, il Presidente di un Comitato di studio dell'*American Fertility Society*, terminando un Rapporto sull'analisi dei risultati di 41 «cliniche della fertilità», dai quali emergeva che soltanto 311 donne su 2.864, cioè il 10,8%, avevano ottenuto il figlio desiderato, commentava: «L'informazione qui contenuta è critica per un approfondimento da parte della comunità medica e utile per il pubblico, perché comprenda meglio il problema del meno che ottimo esito che persiste in queste tecnologie»[17]. E un analogo rapporto della *Voluntary Licencing Authority*, riferendo lo scarso successo ottenuto in Gran Bretagna ancora al 1986, faceva notare che ciò «era una prova che la fertilizzazione *in vitro* rimane una potente sorgente di grandi speranze deluse»[18]. Ulteriori lievi progressi si possono rilevare dalle più recenti statistiche. Quelle degli Stati Uniti al 1992[19] davano: per la FIVET, un incremento di gravidanze dal 16% al 21%, il 5% delle quali extrauterine, e un incremento dei parti dal 12% al 17%, il 25% dei quali però plurigemini; e rispettivamente per la GIFT, un incremento delle gravidanze dal 27% al 39%, e un incremento dei parti dal 21% al 27%, con un aumento perciò del 35% rispetto a quanto ottenuto con la FIVET. Non migliori apparivano i risultati in Gran Bretagna: R. M. L. Winston e A. H. Handyside, attivi in questo campo fin dai primi anni, iniziavano un recente articolo sulle sfide nel campo della fecondazione *in vitro*, con questa affermazione: «La fertilizzazione umana in vitro è *sorprendentemente un fallimento*.[...] In Gran Bretagna: il tasso delle nascite per ciclo di trattamento iniziato è del 12,5%»[20]. Un lieve miglioramento ancora sembra rilevabile dalle ultime statistiche pubblicate negli Stati Uniti relative al

---

[17] Cfr MEDICAL RESEARCH INTERNATIONAL - THE AMERICAN FERTILITY SOCIETY SPECIAL INTERST GROUP, «In vitro fertilization/embryo transfer in the United States: 1985 and 1986 results from the National IVF/ET Registry», in *Fertility and Sterility*,1988, vol. 49, 212-215.

[18] VOLUNTARY LICENCING AUTHORITY, «More embryo research?», in *Nature*, 1988, vol. 333, 194.

[19] Cfr MEDICAL RESEARCH INTERNATIONAL - SOCIETY FOR ASSISTED REPRODUCTIVE TECHNOLOGY (SART), THE AMERICAN FERTILITY SOCIETY, «In vitro fertilization-embryo transfer (IVF-ET) in the United States: 1990 results from the IVF-ET Registry», in *Fertility and Sterility*, 1992, vol. 57, 15-24.

[20] R. M. L. WINSTON - A. H. HANDYSIDE, «New challenges in human in vitro fertilization», in *Science*, 1993, vol. 260, 932.

Digitized by Google

1996[21]: su 49.584 cicli, la frequenza media di gravidanze per ciclo sarebbe salito al 27,3%, e la frequenza media di parti per ciclo al 22,6%.

Il «bambino in braccio» è, dunque, ancora il privilegio di una coppia sterile su quattro che lo desiderano! Scienza e tecnologia, in 20 anni, non hanno risparmiato né ricerche né mezzi per superare gli ostacoli; ma finora i risultati rimangono deludenti per la maggior parte delle coppie che affrontano questa via lunga, faticosa e costosa. Anzi, con l'accumularsi dei dati sui bambini nati in seguito all'applicazione di queste tecniche, la delusione si estese anche per il piccolo gruppo di donne in cui l'inizio della gravidanza era clinicamente accertato. Vari Rapporti[22] (uno, di 55 Centri da tutto il mondo; un secondo, di 14 Centri australiani e 1 neozelandese; e un terzo dell'80% delle FIVET eseguite in Francia dal 1986 al 1990) indicavano tra le gravidanze clinicamente accertate: dal 18% al 25% di aborti spontanei e 5% di gravidanze ectopiche; circa il 27% di gravidanze multiple con tutte le complicanze che ne seguivano, tra cui la «riduzione fetale»; il 29,3% di parti pre-termine e il 36% di nati con basso peso. Di più, come si esprimeva il Rapporto australiano, c'era evidenza di un aumento preoccupante di morbilità e mortalità neonatale, con tassi significativamente superiori a quelli della popolazione generale. E dati relativi alle più recenti tecniche (ICSI, ROSI, ROSNI) indicano un rischio di anomalie congenite circa doppio rispetto alle gravidanze naturali[23]. Né è da trascurare il rischio principale per la donna, la cosiddetta sindrome da iperstimolazione ovarica (OHSS)[24], oltre alla ridotta recettività endometriale causata dall'alterata situazione ormonale, che non può non influire sull'esito dell'impianto degli embrioni. Dati, tutti questi, confermati da successive ricerche[25].

---

[21] Cfr CENTERS FOR DESEASE CONTROL AND PREVENTION - AMERICAN SOCIETY FOR REPRODUCTIVE MEDICINE - SOCIETY FOR ASSISTED REPRODUCTIVE TECHNOLOGY, *1996 Assisted Reproductive Technology Success Rates*, 1998, 11.

[22] Cfr P. A. L. LANCASTER, «Congenital malformations after in vitro fertilization», in *Lancet* 1987, n. 2, 1.392; J. COHEN - M. J. MAYAUX - M. L. GUIHARD-MOSCATO, «Pregnancy outcomes after in vitro fertilization», in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1988, vol. 541, 1-6; D. M. SAUNDRES - M. MATHEWS - P. A. L. LANCASTER, «The Australian IVF Register: Current research and future role», ivi, 7-21; FRENCH IN VITRO NATIONAL (FIVNAT), «Pregnancies and births resulting from in vitro fertilization: French National Registry analysis of data 1986 to 1990», in *Fertility and Sterility*, 1995, vol. 64, 746-756.

[23] Cfr J. KURINCZUK - C. BAUER, «Birth defects in infants conceived by intracytoplasmic sperm injection: An alternative interpretation», in *British Medical Journal*, 1997, vol. 315, 1.260-1.265.

[24] Cfr A. SIMON - A. REVEL ET AL., «The pathogenesis of ovarian hyperstimulation syndrome: A continuing enigma», in *Journal of Assisted Reproduction and Genetics*, 1998, vol. 15, 202-209.

[25] Cfr J. G. SCHENKER - Y. EZRA, «Complications of assisted reproductive techniques», in *Fertility and Sterility*, 1994, vol. 61, 411-422; R. S. RAI - L. REGAN - H. COHEN, «Complications of pregnancy after infertility treatment: awareness and preven-

Digitized by Google

Una riflessione deontologica

La bassa efficienza di tutte le tecnologie finora introdotte nel campo della medicina per una «riproduzione assistita» non lascia sorpresi. Sulla base delle conoscenze della biologia dei gameti e del processo della fecondazione era da attendersi che la manipolazione di cellule tanto delicate, le quali già naturalmente possono subire errori nei fini meccanismi della loro formazione, avrebbe condotto a effetti spiacevoli. Le prove di ciò vennero ben presto anche per l'uomo, quando — trascurando ogni precedente doverosa e seria sperimentazione su animali, tra cui in particolare primati — furono fatti oggetto di continua ricerca gli embrioni umani concepiti *in vitro*. Si poté, infatti, stabilire: che circa il 37% degli zigoti e il 21% degli embrioni pre-impianto hanno gravi anomalie cromosomiche, e che già il 40-50% degli oociti ottenuti con processi di super-ovulazione hanno cariotipo alterato[26]; e che l'alterazione di singoli geni o di famiglie di geni interessati nel controllo dello sviluppo[27], e vari fattori connessi con gli stessi trattamenti tecnici — tra cui, in particolare, leggere modificazioni di temperatura, difetti dei terreni di coltura e necessarie micromanipolazioni — possono essere ulteriori cause di gravi anomalie che terminano in aborto spontaneo o in serie malformazioni[28]. Questi dati, che danno una ragione dei fallimenti, spiegano anche perché l'intervento deve essere ripetuto da 5 a 6 volte affinché una donna possa avere, attraverso la FIVET, la probabilità del 50% di ottenere il figlio desiderato, e da 13 a 15 per raggiungere la probabilità

---

tion, in *British Journal of Obstetrics and Gynaecology*, 1996, vol. 103, 191 s; A. VAN STEIRTEGHEM, «Outcome of assisted reproductive technology», in *New England Journal of Medicine*, 1998, vol. 338, 194 s; M. H. SHEARER, «Some effects of assisted reproduction on perinatal care», in *Birth*, 1998, vol. 15, 131-133; A. STRANDELL - J. THORBURN - L. HAMBERGER, «Risk factors for ectopic pregnancy in assisted reproduction», in *Fertility and Sterility*, 1999, vol. 71, 282-286.

[26] Cfr R. R. ANGELL - A. A. TEMPLETON - R. J. AITKEN, «Chromosome studies in human in vitro fertilization», in *Human Genetics*, 1986, vol. 72, 333-339; M. PLACHOT - J. DE GROUCHY - A. M. JUNCA ET AL., «From oocyte to embryo: a model, deduced from in vitro fertilization for natural selection against chromosomal abnormalities», in *Annales de Génétique Humaine*, 1987, vol. 30, 22-32; H. WRAMBSY, «Chromosome analysis of preovulatory human oocytes failing to cleave following insemination in vitro», in *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1988, vol. 541, 228-236.

[27] Cfr G. M. KIDDER, «The genetic program for preimplantation development», in *Developmental Genetics*, 1992, vol. 13, 319-325.

[28] Cfr P. R. BRAUDE - V. N. BOLTON - S. MOORE, «Mechanisms of early embryo loss in vivo and in vitro», in M. CHAPMAN - G. GRUDZINSKAS - T. CHARD (eds.), *The Embryo. Normal and abnormal Development and Growth*, London, Springer, 1991, 1-10.

Digitized by Google

del 95-99%; e perché l'esigenza di ricorrere più volte a queste tecniche, altamente stressanti, può scatenare un tendenziale rigetto da parte della donna stessa e della coppia, accompagnate spesso da notevoli crisi depressive[29]. Sembrerebbe ovvio che queste innegabili constatazioni dovrebbero far riflettere sia la donna — o la coppia — che chiede di utilizzare queste tecnologie riproduttive, spesso sopraffatta dall'ansia di avere un figlio che non viene o dall'angoscia di non poterlo avere; e sia — a maggior ragione — chi ve la induce e offre tali tecnologie, certo non a buon mercato[30].

Ma di tutto ciò si tace o si fa finta di non sapere. Non se ne parla sui *mass media*: lì si fanno vedere soltanto le donne apparentemente felici che — spesso distrutte fisiologicamente, economicamente e moralmente — sono riuscite a portarsi a casa un figlio; mai si fanno vedere o parlare quelle distrutte, anche psicologicamente, per l'insuccesso di inutili ripetuti tentativi. Non se ne parla neppure, se non molto velatamente e di passaggio, negli studi di chi offre l'assistenza, i quali dovrebbero essere almeno sedi di onesto contratto, ma dove spesso — valendo solo la legge del mercato — tutto tende a degenerare in disonesto sfruttamento. Accusa aperta, fatta senza attenuanti nella già ricordata analisi dell'*Institute for Science, Law, and Technology* (ISLAT) di Chicago, dove tra altri abusi riferiti si legge: «Nuove tecniche sono usate sulle donne prima di averne fatto adeguata ricerca sugli animali»[31]. Di fatto, l'assistenza alla riproduzione umana è sfuggita al controllo di una scienza e di una tecnologia responsabili. Non sorprende, perciò, il forte richiamo che lo stesso gruppo di lavoro rivolgeva a scienziati e tecnologi, dopo aver fatto alcune esplicite proposte per rendere più scientifica e più deontologicamente corretta l'applicazione di queste tecnologie. Sottolinenando il punto essenziale che dovrebbe generare responsabilità, affermava: «Le tecnologie della ri-

---

[29] Cfr A. EUGSTER - A. J. VINGERHOETS, «Psychological aspects of in vitro fertilization: a review», in *Social Sciences and Medicine*, 1999, vol. 48, 575-589.

[30] Cfr F. S. TRAD - M. D. HORNSTEIN - R. C. BARBIERI, «In vitro fertilization: A cost-effective alternative for infertile couples», in *Journal of Assisted Reproduction and Genetics*, 1995, vol. 12, 418-421. Secondo un'analisi rigorosa compiuta dal *Fertility Center* presso il *Department of Obstetrics and Gynaecology* del *The Brigham and Women's Hospital* della *Harvard Medical School* (Boston) il costo varia da 22.857 a 42.666 dollari per una gravidanza a termine al 1° ciclo; e da 26.800 a 74.666 dollari per una gravidanza a termine al 3° ciclo. Il costo medio per le 182 pazienti, alle quali si riferisce questa analisi, è stato di 29.120 dollari per una gravidanza a termine al 1° ciclo e di 31.590 dollari per una gravidanza a termine al 3° ciclo; ossia approssimativamente da 50 a 60 milioni di lire.

[31] ISLAT WORKING GROUP, «ART into Science...», cit., 652.

Digitized by Google

produzione assistita implicano la creazione di figli e la costruzione di famiglie, un valore sociale fondamentale».

La prospettiva etica

Queste ultime espressioni introducono a una riflessione etica. Riflessione necessaria, poiché queste nuove tecnologie di assistenza medica alla riproduzione umana — alle quali si aggiungerà ben presto quella della clonazione umana nonostante tutte le apparenti resistenze e proibizioni anche legali[32] — hanno aperto gravi problemi in campo sociale, in campo giuridico e soprattutto in campo etico. La loro diffusione, ormai legalizzata in moltissime nazioni, nell'attuale cultura delle biotecnologie si è talmente imposta alla società che sembra sia sorto il diritto di avere un «figlio» a tutti costi, qualunque sia il modo in cui egli venga prodotto. Sono cioè venuti a mancare i fondamenti etici che devono regolare ogni comportamento umano.

Non è questa la sede per affrontare tutta la tematica etica coinvolta nel campo della riproduzione medicalmente assistita, ampliata da tutti gli abusi seguiti alla sua introduzione, a cominciare dalla fecondazione eterologa, dalla maternità surrogata, dal figlio agli omosessuali, dalla sperimentazione sugli embrioni umani. Per chi vuole conoscere e approfondire su questo argomento il genuino pensiero cattolico — che, nell'attuale pluralismo etico, è l'unico che considera l'«uomo» nella sua reale integralità — è illuminante l'esposizione che ne ha fatto la Congregazione per la Dottrina della Fede nella *Istruzione su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione umana*[33]. Da essa emergono tre aspetti essenziali per una coerente visione etica di tutta la tematica; aspetti da tener presenti nel ricercare la soluzione dei singoli problemi. Se ne farà soltanto un accenno.

---

[32] Cfr A. SERRA, «Verso la clonazione dell'uomo? Una nuova frontiera della scienza» in *Civ. Catt.* 1998 I 224-234; ID., «La clonazione umana in prospettiva "sapienziale"», ivi, 329-339; R. G. EDWARDS, «New approaches to achieving human fertilization: a résumé», in *Human Reproduction*, 1998, vol. 13 (Suppl. 3), 127-136; T. TAKEUCHI - B. ERGUN - T. H. HUANG ET AL, «Preliminary experience of nuclear transplantation in human oocytes», in *Fertility and Sterility*, 1998, vol. 70 (Suppl. 1), 86; G. HOTTOIS, «Is cloning the absolute evil?», in *Human Reproduction Update*, 1998, vol. 4, 787-790.

[33] Cfr CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum vitae. Istruzione su il Rispetto della Vita Umana Nascente e la Dignità della Procreazione. Risposte ad alcune questioni di attualità*, Città del Vaticano, Tip. Pol. Vaticana 1987; cfr M. L. DI PIETRO - E. SGRECCIA, *Procreazione Assistita e Fecondazione Artificiale tra Scienza, Bioetica e Diritto*, Brescia, La Scuola, 1999.

Digitized by Google

1) La procreazione dev'essere frutto dell'atto coniugale. È il principio antropologico che sottende la generazione di un nuovo soggetto umano. Pio XII lo esprimeva, già nel 1956, così: «Il figlio è il frutto dell'unione coniugale, alla cui pienezza concorrono le funzioni organiche e le emozioni sensibili che vi sono connesse, l'amore spirituale e disinteressato che le anima; nell'unità di questo atto devono essere inserite le condizioni biologiche della generazione»[34]. L'atto coniugale, cioè l'atto intrinsecamente e inscindibilmente biologico, affettivo e spirituale che coinvolge i due sposi, esprime simultaneamente l'apertura al dono della vita che potrebbe seguirne. Perciò Paolo VI nell'enciclica *Humanae vitae* affermava: «Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, *unitivo e procreativo*, l'atto coniugale conserva integralmente il senso del mutuo e vero amore ed il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità»[35]. Ne segue che, come si esprime l'Istruzione *Donum vitae*, «la procreazione è privata dal punto di vista morale della sua perfezione propria quando non è voluta come il frutto dell'atto coniugale e cioè del gesto specifico dell'unione tra gli sposi» (n. 4a). Pertanto «una fecondazione ottenuta fuori del corpo degli sposi rimane per ciò stesso privata dei significati e dei valori che si esprimono nel linguaggio del corpo e nell'unione delle persone umane» (ivi, n. 46).

Sulla base di questi princìpi, che esprimono l'elevato significato umano che la Chiesa cattolica attribuisce sia all'unione sponsale sia alla procreazione, come due doni inscindibili, un cattolico informato può comprendere: *a)* perché la fecondazione omologa *in vitro* non possa mai essere moralmente lecita; *b)* perché la fecondazione eterologa, la quale, in più, lede «l'unità del matrimonio», «la vocazione propria dei genitori» e «i diritti del figlio», sia a maggior ragione, sempre moralmente illecita; e *c)* perché il solo trasferimento dei gameti degli sposi — come nel caso della cosiddetta inseminazione artificiale e della GIFT o modalità simili — con il quale si pongono soltanto le condizioni, o si creano le circostanze più favorevoli, per l'incontro dei gameti nella sede naturale, e si configura quindi come un «aiuto» affinché possa avvenire naturalmente il processo della fecondazione, sia in se stesso moralmente lecito.

2) *La procreazione umana deve rispettare la dignità e i diritti del figlio.* È il secondo principio della riflessione etica della Chiesa cattolica sulle nuove tecnologie della riproduzione umana: anche nella modalità con cui un nuovo soggetto viene chiamato alla vita deve essere salvaguardata la sua dignità di persona umana. Una persona umana non può essere prodotta come una «cosa», ma ha il diritto di essere generata come frut-

---

[34] PIO XII, «Discorso ai partecipanti al II Congresso Mondiale della Fertilità e della Sterilità», 19 maggio 1956, in AAS 23 (1956) 470.

[35] PAOLO VI, Lett. enciclica *Humanae vitae*, ivi, 60 (1968) 489.

Digitized by Google

to di un gesto d'amore tra due persone che hanno costituito una stabile comunità. Nell'atto coniugale, espressione specificamente propria e completa del loro amore, il figlio diventa il dono, che non solo esprime il loro amore ma lo incarna. Nella FIVET e in altri procedimenti analoghi di fecondazione *in vitro* questo processo di amore è totalmente sovvertito: i genitori forniscono — certo con sincero amore quando non si frappone una ricerca egoistica — le cellule da cui dovrà avere origine il figlio; ma questi avrà origine totalmente al di fuori di un gesto e uno spazio di amore, attraverso un intervento esterno di tecnici che non sono minimamente a lui interessati, e tentano di produrlo come potrebbero produrre qualsiasi altro animale, assumendo inoltre verso di lui una relazione di padronanza e di dominio, disponendone come vogliono.

Espressione efficace, perché vissuto personalmente, di questo sovvertimento radicale è il libro *L'enfant derrière la vitre* che l'artista francese Dominique Grange[36] scrisse dopo due fallimenti della FIVET e dopo aver rifiutato il terzo tentativo propostole. Eccone solo alcune espressioni: «La coppia ne esce distrutta. Perde il controllo del suo desiderio. Ho conosciuto donne che hanno tentato fino a 14 volte la FIVET, donne che si fanno psicanalizzare per riuscire a sopportare quell'esperimento». «Io non voglio passare per la passionaria dell'antifecondazione *in vitro*, ma ci sono cose che si debbono dire. Si deve dire che la donna viene ridotta a una macchina da superovulazione [...]. Ci tolgono prima il sesso, poi il cuore e infine la mente». «Tra me e mio marito si metteva di mezzo questo meccanismo e noi ne diventavamo vittime, per di più estranei l'una all'altro».

A maggior ragione sarebbero violati la dignità e i diritti del neoconcepito nel caso di fecondazione eterologa o di maternità surrogata: in realtà, la separazione preordinata delle componenti biologica e affettiva per il nuovo soggetto umano, fino a negargli il diritto alla verità del suo concepimento e dei suoi veri genitori, rappresenta un grave attentato all'uno e agli altri: è compromesso il bene del figlio che viene privato della certezza di una relazione unica con i veri genitori, ed è in pericolo l'unità della famiglia. In breve: il figlio ha il diritto di vedere rispettata la sua dignità, a iniziare da quella di essere generato come persona e non fabbricato come un oggetto, e di avere un padre e una madre della cui identità possa essere certo.

3) La procreazione assistita non deve ledere il diritto alla vita del neoconcepito. A un principio così evidente si oppone la realtà di milioni di vite umane stroncate al loro sbocciare. Le affermazioni che il «soggetto umano» è presente solo all'impianto o al 15° giorno dopo il concepimento o più tardi ancora sono falsi scientifici, tranelli tesi apposta a chi

---

[36] D. GRANGE, *L'enfant derrière la vitre*, Paris, 1987, citato in *Il Sabato* 6 giugno 1987.

Digitized by Google

non sa o rifiuta di sapere. I dati disponibili e una corretta induzione scientifica dagli stessi non lasciano dubbio che il neoconcepito è quel dato soggetto umano da quando la nuova cellula, lo zigote, inizia il proprio cammino, lungo il quale egli autonomamente e gradualmente si realizzerà, in forza di una legge intrinseca, fino ad acquisire la forma finale[37].

C'è di più. Oltre questi bambini-embrione perduti per sempre, almeno altrettanti per ogni donna — dove la legge lo consente — sono conservati al freddo (la crioconservazione). Di questi, circa la metà andrà perduta e quanti sopravviveranno cadranno in massima parte nelle mani di ricercatori che li useranno per fini ritenuti buoni[38]. È la morte programmata, voluta a mente lucida, almeno da chi applica queste tecnologie, e acconsentita — anzi imposta in varie nazioni — dalla stessa legge. Morte programmata che si sta estendendo sotto una forte spinta eugenistica, la quale impone l'eliminazione — già in atto — di quanti potranno essere diagnosticati suscettibili di manifestare serie patologie mediante le nuovissime tecniche offerte dai progressi della genomica umana, e la selezione del «bambino perfetto». Situazione e prospettive descritte in tutta la loro crudezza da J. Testart e B. Sèle che, preoccupati, scrivono: «Ciò che sta avvenendo è una vera rivoluzione dell'etica che trascende le frontiere di qualsiasi nazione», e con senso di responsabilità verso le future generazioni concludono: «Dobbiamo affrontare questi problemi in uno sforzo concordato e determinata umiltà di sostenere la dimensione etica della vita umana»[39].

Conclusione

Scienza e tecnologia nei trascorsi 20 anni hanno fatto ogni tentativo, anche attraverso vie nuove e impegnative, per cercare di risolvere uno dei grandi problemi della medicina, la sterilità di coppia. Problema che non può non generare sofferenza in coloro che, legati da un amore sincero e profondo, sentono il dovere di diffonderlo nel dono della vita. Problema che ha rappresentato e rappresenta, ancora oggi, una vera sfida per la medicina. I risultati non hanno certo corrisposto alle speranze: è un fatto che non può non essere riconosciuto da chi onestamente verifica e analizza i da-

---

[37] Cfr A. SERRA - R. COLOMBO, «Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia», in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Identità e Statuto dell'Embrione Umano*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1998, 106-158.

[38] Cfr A. SERRA, «La sperimentazione sull'embrione umano: un dibattito fra scienza ed etica», in *Civ. Catt.* 1998 II 435-449.

[39] J. TESTART - B. SELE, «Towards an efficient medical eugenics: is the desirable always the feasible?» in *Human Reproduction*, 1995, vol.10, 3.090.

Digitized by Google

ti. Anzi, le piccole conquiste fatte appaiono oscurate da dense ombre, causate dal rifiuto di ogni considerazione etica, fino a far dubitare che esse rappresentino un reale progresso sociale. Una domanda si pone chiara alla società: si sta percorrendo la strada giusta? La domanda esige risposta a due livelli: scientifico e umano.

A livello scientifico e tecnologico non ci si deve arrestare. Ogni vera grande conquista, lo dimostra la storia della scienza, richiede tempo, costanza, collaborazione. Ricordando, però, che anche nel cammino scientifico-tecnologico non si può prescindere da una norma etica, la quale implica responsabilità e può esigere limiti, onde evitare di mettersi su piste pericolose o sbagliate, che finiscono per essere contro l'uomo anche se apparentemente promettenti. La vera scienza non può essere tale se non tiene conto della verità totale che ogni uomo può scoprire dentro se stesso.

A livello umano — rispettando chi forse non riesce a comprendere appieno la grandezza e il valore della persona umana, di un «Tu» e un «Io» che nell'amore donano la vita a un «Lui», che diventa un loro «Tu» — la risposta appare lineare: *1)* la strada della richiesta o dell'offerta del «figlio» attraverso qualsiasi metodo che implichi la fecondazione extra-corporea non è moralmente corretta in qualunque delle sue possibili espressioni — già attuate o attuabili, e, quindi, non è lecitamente percorribile; *2)* è, invece, moralmente percorribile — con le doverose cautele del minimo rischio proporzionato di perdita di nuove vite umane — la via della richiesta o offerta del «figlio» attraverso metodi che ammettano una fecondazione intra-corporea omologa. In questa prospettiva «umana», ovviamente, non sarà possibile, per ora, dare una soluzione a tutti i casi di sterilità o eliminare tutti i rischi genetici, ma si potranno aprire nuove vie di ricerca per una vera prevenzione di gran parte di tante condizioni dalle quali dipendono la sterilità e i rischi genetici, e per perfezionare i metodi di fecondazione intra-corporea che non separino il dono dall'amore di chi dona e non ledano la dignità e i diritti del neoconcepito.

Digitized by Google

L'INTRANSIGENTISMO POLITICO DELLA «CIVILTÀ CATTOLICA» AI TEMPI DI LEONE XIII E PIO X

GIOVANNI SALE S.I.

La ricorrenza del 150° di fondazione della *Civiltà Cattolica* offre l'occasione per ripercorrere le vicende storiche che accompagnarono lo sviluppo della nostra rivista nei suoi primi decenni di vita e studiare l'influsso che essa ebbe all'interno del mondo cattolico italiano di fine Ottocento, soprattutto in campo politico e sociale[1]. Tale indagine storica verrà condotta, per quanto è possibile, con spirito critico e pacato, lasciando da parte le contrapposizioni polemiche — spesso portate avanti da ambedue le parti con eccessiva passionalità e sulla base di precomprensioni ideologiche — che nei tempi passati hanno animato molta storiografia su questa materia. Tali vicende storiche sono particolarmente interessanti perché esse si intrecciano, soprattutto dopo i fatti di Porta Pia, con quelle nazionali concernenti la creazione dello Stato unitario.

Questi fatti, come è noto, influirono pesantemente all'interno del mondo cattolico italiano. Essi vi ingenerarono un sentimento di forte avversione e diffidenza verso il nuovo Stato unitario e borghese, che nasceva da una «usurpazione» degli Stati Pontifici e minacciava l'indipendenza della Santa Sede nel governo della Chiesa e, per di più, sposava le aborrite «libertà moderne» in materia politica e sociale. Ciò condusse in breve tempo i cattolici a una forma di dissenso civile e sociale nei confronti del nuovo Stato, che si espresse soprattutto attraverso l'astensione dal voto politico. Essa ebbe un peso notevole nella storia politica italiana di quei decenni, ma in ogni caso ci sembra eccessivo renderla responsabile del mancato avvento in Italia di una democrazia realmente rappresentativa, come fanno intendere alcuni storici. Essi

[1] Le origini della *Civiltà Cattolica* sono state trattate in un precedente articolo, «"La Civiltà Cattolica" nei suoi primi anni di vita» (cfr *Civ. Catt.* 1999 I 544-557).

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 238-246
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999
quaderno 3579-3580 (7-21 agosto 1999)

Digitized by Google

infatti accusano i cattolici di essere stati i fautori di una certa ideologia «disfattista» e «pressappochista» sullo Stato democratico, che secondo loro contribuì nel 1922 all'affermazione del fascismo e dello Stato totalitario e, dopo gli anni Cinquanta, nel lungo periodo in cui un partito di ispirazione cristiana governò il Paese, a considerare lo Stato e le sue istituzioni non come «cosa pubblica», ma come «cosa privata» e a gestirlo quindi secondo tale logica. Questi stessi storici, inoltre, spiegano l'origine di una certa indifferenza degli italiani verso la politica, la democrazia e l'etica della cosa pubblica proprio in quei lontani, e mai dimenticati, fatti che seguirono l'unità d'Italia.

La svolta «intransigentista» della «Civiltà Cattolica»

La presa di Roma da parte dei piemontesi nel 1870 e la conseguente abolizione del potere temporale furono un duro colpo inferto al Papa. I padri della *Civiltà Cattolica* non vollero rimanere estranei a questi fatti: come protesta contro i cosiddetti «fatti compiuti», che, scriveva il p. Liberatore, «in quanto contrari al diritto divino e umano e sostenuti soltanto dalla forza delle armi, non si possono in nessun caso accettare», decisero nel 1870 di trasferirsi da Roma a Firenze, «città più atta a farci continuare — si diceva in un editoriale — l'opera nostra consueta», sebbene in questa città fosse presente una forte e aggressiva tradizione anticlericale. Infatti più volte i padri, nei 17 anni di permanenza nella città toscana, subirono la violenza, non solo verbale, dei gruppi radicali e anarchici. A Firenze la comunità abita in due piccoli appartamenti — uno in via della Pace al Maglio 9, l'altro nel Borgo dei Pinti 29 —, mentre una parte della redazione (Liberatore, Cardella, Oreglia) rimane a Roma. Tutto questo rende difficile e macchinoso il lavoro di redazione, che pure, sebbene a fatica, va avanti. Il direttore responsabile della rivista in quegli anni è il p. Francesco Berardinelli, che succede in questo incarico al p. Carlo Piccirillo[2]. La fase fiorentina della *Civiltà Cattolica* dura fino al 1887, quando Leone XIII richiama a Roma tutta la redazione.

---

[2] La lista completa dei direttori della *Civiltà Cattolica* curata dal p. Guido Valentinuzzi si trova nel recentissimo volume del padre G. DE ROSA, *La Civiltà Cattolica, 150 anni al servizio della Chiesa: 1850-1999*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1999. Il libro, scritto in occasione del 150° di fondazione della rivista, è il lavoro più aggiornato oggi esistente in questa materia.

Digitized by Google

Nel frattempo, nella conduzione della rivista c'è stato un vero e proprio salto generazionale. Della vecchia guardia sono rimasti soltanto l'anziano p. Liberatore[3], di cui il nuovo Papa si serve per la redazione dell'enciclica *Rerum novarum*[4], e il p. Oreglia; il resto degli scrittori è costituito da gesuiti appartenenti alla cosiddetta seconda generazione, cioè Valentino Steccanella, Giuseppe Fantoni, Giovanni Cornoldi, Gaetano Zocchi, Raffaele Ballerini, Beniamino Palomba e Giovanni Battista Franco: tutti questi padri lavorano per la rivista durante il lungo pontificato di Leone XIII. Va però sottolineato che c'è una sostanziale differenza tra gli scrittori della prima generazione e quelli della seconda. I fondatori della rivista (Curci, Taparelli, Liberatore) sono uomini di pensiero «prima ancora di essere strumento al servizio degli interessi politici generali e specifici della Santa Sede e del Papa. Pur nel vincolo di un'obbedienza, che talvolta costò loro impopolarità, scherno e pregiudizi nell'opinione pubblica liberale, i primi compilatori svolsero opera autonoma, preparando il terreno a quella ripresa neoscolastica che Taparelli non vide e che fu solennemente sancita da Leone XIII»[5]. La seconda generazione invece vive in pieno il periodo della protesta cattolica contro i cosiddetti «fatti compiuti». Questi padri devono combattere per difende-

---

[3] Il p. Bresciani e il p. Taparelli erano morti nel 1862; il primo era spirato il 14 marzo nell'infermeria del Gesù, il secondo il 21 settembre nella casa della *Civiltà Cattolica*. Così riporta la morte del p. Taparelli il diario di casa: «Quest'oggi alle ore undici e un quarto pomeridiane dopo una breve malattia di languore di 3 giorni, spirò placidamente avendo ricevuto tutti i sacramenti ed essendo assistito da tutta la comunità. Egli contava 69 anni d'età, 48 di Compagnia, e spese gli ultimi dodici anni in servizio della *Civiltà Cattolica,* con alacrità indefessa e con mirabile fecondità di sapientissimi scritti. Nella mattina il Santo Padre, richiestone, gli inviò la benedizione apostolica. Il pittore Menci venne a disegnarne il ritratto, mentre ancor vivo, e dopo morto ne fu presa la maschera. A sera, dopo l'Ave Maria, il cadavere fu trasportato al Collegio Romano dove sarà sepolto» (Archivio di Civiltà Cattolica [ACC], *Giornale della Civiltà Cattolica,* 21 settembre 1862). Il p. Taparelli era stato anche un valente musicista e creatore di nuovi strumenti musicali, come per esempio il violicembalo, che perfino F. Liszt, di passaggio per Roma, suonò. A questo proposito leggiamo nel diario di casa: «Il celebre pianista Liszt viene a suonare il Violicembalo del p. Taparelli», e ancora: «Il Liszt dà un'altra seduta musicale al Violicembalo» (in ACC, *Giornale della Civiltà Cattolica*, 22 dicembre 1861; così anche il 22 aprile e il 5 agosto 1862). Sul rapporto tra il grande musicista ungherese e il p. Taparelli vedi G. MUCCI, «Una lettera inedita di Franz Liszt», in *Civ. Catt.* 1986 II 266-269.

[4] A questo proposito vedi A. FONSECA, «Dalla Rivoluzione Francese alla "Rerum Novarum". L'analisi del primo schema del p. Liberatore», ivi, 1989 III 373-384; F. LOMBARDI, «La "Civiltà Cattolica" e la stesura della "Rerum Novarum". Nuovi documenti sul contributo del p. Matteo Liberatore», ivi, 1982 I 471-476.

[5] GABR. DE ROSA, *Civiltà Cattolica:1850-1945. Antologia,* vol. I, San Giovanni Valdarno (AR), Landi, 1971, 69.

Digitized by Google

re gli interessi della Santa Sede e del Papa, che ritengono illegittimamente violati dal nuovo assetto istituzionale italiano, contro Governi anticlericali, contro intellettuali e giornalisti fanatici. Tutto questo segna profondamente lo stile della rivista e il suo orientamento politico: essa diviene in Italia in quegli anni — insieme all'*Osservatore Cattolico* di don Davide Albertario e all'*Unità Cattolica* di don Giacomo Margotti — la roccaforte dell'intransigentismo non solo politico ma anche ideologico, paladino della difesa a oltranza dei diritti violati del Romano Pontefice. Tale indirizzo, che diventa un vero e proprio abito mentale, appare chiarissimo nella nostra rivista soprattuto a partire dagli anni fiorentini. Esso poi continua a Roma e orienta la politica della rivista in materia sia di elezioni politiche sia di organizzazione delle masse cattoliche, fino all'inizio del pontificato di Pio X.

Gli anni di Pio IX e Leone XIII

La cosiddetta «questione elettorale», che precedentemente aveva trovato nella nostra rivista scarsa considerazione, dopo la formazione del Regno d'Italia, e in modo particolare dopo il crollo del potere temporale dei Papi, assume un'importanza primaria. In un primo tempo si guarda con favore all'intervento dei cattolici alle elezioni politiche. La rivista commenta favorevolmente la vittoria del partito conservatore-clericale nelle elezioni piemontesi del 1857, che invece tanto impensierisce Cavour, facendogli temere un'inversione di tendenza nell'indirizzo politico finora adottato dal suo Governo[6]. Le elezioni politiche del gennaio 1861, che si svolgono all'indomani della proclamazione del Regno d'Italia, pongono per la prima volta il problema di coscienza circa la convenienza e l'opportunità per i cattolici di accedere alle urne politiche. L'*Armonia* di don Margotti con forza adotta la linea dell'astensionismo totale proclamando: «Né eletti né elettori»; indirizzo che poi prevarrà all'interno del mondo cattolico intransigente. *La Civiltà Cattolica* assume in materia una posizione più prudente: si limita a registrare le motivazioni che avevano suggerito a molti cattolici l'astensione dalle urne[7], ma non si pronuncia sulla legittimità o meno del voto.

---

[6] Cfr «Cronaca contemporanea», in *Civ. Catt.* 1858 I 110-111.
[7] Cfr «Cronaca contemporanea», ivi, 1861 I 373-374.

Digitized by Google

La rivista affronta per la prima volta il «caso di coscienza» posto dalla «questione elettorale» nel 1865, in un articolo del p. Beniamino Palomba[8]. Lo scrittore assume in questa materia una posizione «possibilista»: da un lato non condanna quei cattolici che avevano ritenuto opportuno partecipare alle votazioni politiche, dall'altro comprende e in parte condivide le ragioni di quelli che avevano invece optato per l'astensione. In questo senso si esprime anche il p. Oreglia in un successivo articolo[9]. Così, il principio che la rivista porta avanti in questi anni è quello di lasciare ai cattolici italiani libertà di scelta in materia elettorale. Tale atteggiamento di tolleranza è anche consigliato dalla Sacra Penitenzieria in occasione delle elezioni suppletive venete del dicembre 1866, decise in seguito all'annessione del Veneto al Regno d'Italia. Essa si esprime nel senso che un cattolico può accettare l'ufficio di deputato in Parlamento, purché nel giuramento di fedeltà aggiunga, alla presenza di due testimoni, la clausola «salve le leggi di Dio e della Chiesa». La posizione della *Civiltà Cattolica* in questa materia non cambia sostanzialmente fino alla caduta del potere temporale dei Papi (1870). Da questa data in poi, la rivista abbandona completamente la precedente posizione «possibilista» e passa nel campo dei margottiani convinti, facendosi propagatrice del principio astensionistico in tema di elezioni politiche.

Il p. Matteo Liberatore in particolare è favorevole all'astensionismo dei cattolici. Egli ritiene che il nuovo Regno d'Italia non possa in nessun modo legittimarsi, perché fondato sul diritto della forza, cosicché i cattolici non avrebbero dovuto far nulla per consolidarlo, quindi nemmeno votare. Egli scrive a questo proposito: «Il regno italico, qual è costituito col ladroneccio sacrilego degli Stati della Chiesa, non può legittimarsi giammai. Laonde il concorrere, come che sia, ad assodarlo è opera moralmente rea e vietata»[10]. Questa tesi è l'opposto di quella che tempo prima aveva sostenuto il p. Taparelli nel suo *Saggio sul dritto* [sic] *naturale appoggiato sul fatto*[11], sebbene negli anni romani ne avesse poi at-

---

[8] Cfr B. PALOMBA, «Un caso di coscienza. A proposito delle elezioni», ivi, 1865 IV 662.

[9] Cfr G. OREGLIA, «Delle elezioni politiche», ivi, 1866 IV 653.

[10] M. LIBERATORE, «Conseguenze sociali del naturalismo politico», ivi, 1865 II 656. Vedi anche: ID., «Il diritto di suffragio nell'età moderna», ivi, 1868 II 74.

[11] L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio sul dritto naturale appoggiato sul fatto,* Palermo, Muratori, 1840. Sullo stesso argomento, ma attenuandone in parte il contenuto e le conclusioni, il p. Taparelli ritorna diversi anni dopo nel suo *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna,* Roma, La Civiltà Cattolica, 1854.

Digitized by Google

tenuato il contenuto e in qualche modo la sua portata «rivoluzionaria». Secondo lui, il «fatto» può, una volta instaurato e consolidato, modificare il precedente regime politico. Questo, infatti, sebbene a volte venga imposto con la «forza» e quindi illegittimamente dal punto di vista formale (cioè del diritto in quel momento vigente), può alla fine creare — se chi ha operato tale trasformazione istituzionale ha l'intenzione e la capacità di instaurare un nuovo ordinamento — nuovi equilibri sociali e quindi ristabilire la pace. Per cui, secondo Taparelli, non esiste un diritto assoluto, cioè naturale, che legittimi *a priori* una particolare forma di «reggimento» politico, anche se questa fosse in astratto la migliore[12].

La teoria del p. Liberatore intorno all'insanabilità in radice di un «fatto politico» che nasce illegittimo diviene da questo momento in poi uno dei princìpi fondamentali del cattolicesimo militante: i cattolici che d'ora in avanti non seguono questo indirizzo sono considerati «disobbedienti», non fedeli al Papa. Il periodo di esilio fiorentino della rivista coincide esattamente con il nuovo indirizzo «intransigentista» da essa assunto. La sua posizione in materia politica a quel tempo si avvicina a quella assunta dall'*Unità Cattolica* di Torino, che poi nel 1893 si trasferì a Firenze. Va però ricordato che mentre quest'ultima aveva da sempre sposato il principio astensionista, ponendolo alla base del proprio programma intransigente, *La Civiltà Cattolica* invece vi arriva, partendo da un orientamento «possibilista», soltanto dopo fatti e vicende ben precisi[13]: vale a dire dopo che la Sacra Penitenzeria il 29 febbraio 1868, rispondendo alla domanda se fosse conveniente per i cattolici accedere alle urne politiche, risponde con un netto *Non expedit* (anche se ancora non si trattava di un pronunciamento definitivo, che arriverà soltanto successivamente); ma soprattutto dopo

---

[12] Il p. Taparelli — scrive a questo proposito il p. Giandomenico Mucci — nel suo *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna* «aveva enunciato come criterio di condotta politica una doppia affermazione: l'autorità politica è componente indispensabile della società, quale che sia il fatto positivo che porta un uomo al potere; anche il diritto di conquista è un fatto positivo che genera nel suo possessore il potere di governare la società» (G. MUCCI, *Il primo direttore della «Civiltà Cattolica». Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità,* Roma, La Civiltà Cattolica, 1986, 25. Così anche A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni,* Torino, Einaudi, 1955, 193. Sulla base di questi princìpi il p. Carlo Maria Curci nelle *Memorie della Civiltà Cattolica* afferma che la rivista dei gesuiti non avrebbe parteggiato «per veruna forma di governo; ma riverendo tutte [...] si sarebbe adoperata del suo meglio a ristorare il principio di autorità» (*Memorie della Civiltà Cattolica. Primo quadriennio: 1850-53,* Roma, La Civiltà Cattolica, 1854, 37).

[13] Cfr GABR. DE ROSA, *Civiltà Cattolica: 1850-1945...*, cit., 81.

Digitized by Google

la presa di Roma da parte dei piemontesi e l'abolizione del potere temporale dei Papi. Inoltre la difesa dell'astensionismo elettorale, negli scritti della *Civiltà Cattolica* di questi anni, non è mai legata alla riaffermazione di sorpassati princìpi legittimisti, quale si trova in alcuni giornali intransigenti (non solo l'*Unità Cattolica*), ma scaturisce dal diritto imprescrittibile del Romano Pontefice all'indipendenza e libertà effettiva nell'esercizio del suo magistero universale. Diritto, riteneva *La Civiltà Cattolica*, che può essere assicurato soltanto mediante l'effettiva sovranità del Papa su un proprio Stato territoriale, anche se piccolo.

Altro tema trattato dalla rivista in questi anni è quello dell'associazionismo cattolico. Anzi, con il passare degli anni, esso diventa il tema dominante su cui fa perno tutto il programma politico e di azione della *Civiltà Cattolica.* Essa infatti avrà un ruolo importante nel fissare le linee fondamentali del futuro movimento cattolico organizzato. Già dall'inizio però la rivista tende a mettere in luce i vantaggi e i compiti pratici che queste organizzazioni sono chiamate a realizzare all'interno della società civile. Innanzitutto esse devono con la loro attività di propaganda e con l'esempio «annientare l'opera della rivoluzione» sia liberale sia socialista, che infesta la società civile e cristiana, e poi, costruttivamente, «introdurre dove non sono, e riaffermare dove sono, i principii del cattolicesimo». Inoltre i cattolici vengono chiamati a temprarsi nelle lotte municipali, a crearsi spazi di inserimento sociale. È nella nostra rivista che si parla per la prima volta in Italia di decentramento amministrativo, di autonomie locali, di Comuni, di cooperazione sociale: idee queste che, attraverso le associazioni e i partiti di ispirazione cristiana, diventeranno successivamente patrimonio culturale comune.

«La Civiltà Cattolica» ritorna a Roma

Con l'inizio del pontificato di Leone XIII, la *Civiltà Cattolica* attraversa un momento di crisi. Il nuovo Papa mal sopporta l'intransigentismo duro e battagliero che la rivista negli anni fiorentini aveva incrementato. Il Papa infatti non ama né il linguaggio apocalittico spesso adoperato da giornali e riviste intransigenti, né l'eccessiva insistenza di essi su questioni rivendicazioniste. Alcuni fatti poi, come il caso del card. Pitra (che aveva manifestato pensieri contrari al nuovo indirizzo), allarmano il Papa, rendendolo

Digitized by Google

diffidente verso tutti coloro che non si allineano prontamente alla sua nuova politica di intesa con i poteri costituiti. Il suo motto a quel tempo è: fermezza nei princìpi, duttilità nei mezzi. Egli «lungi dall'abbandonare l'intransigenza in Italia, pensava di trasformarla, pensava di farne una forza costruttiva, positiva, vicina al popolo e vicina alle sue vitali esigenze»[14].

Leone XIII perciò si lamenta ripetutamente con il rettore della *Civiltà Cattolica*, p. Valentino Steccanella[15], sull'indirizzo eccessivamente intransigente e inutilmente rivendicazionista assunto dalla rivista dei gesuiti e ne auspica il ritorno a Roma. In una lettera inviata al padre generale Pieter Beckx, il p. Steccanella, riferendo un suo colloquio con il Papa, scrive: «Il Papa è disgustato della *Civiltà Cattolica* per alcuni articoli pubblicati contro l'accesso alle urne politiche, e più per alcune parole dette dal p. Oreglia sul conto del futuro giornale l'*Aurora* promosso dallo stesso Santo Padre»[16]. Il rettore si difende come può dicendo che non c'era nessuna gelosia da parte dei padri della rivista nei confronti del nuovo giornale diretto dallo storico Pietro Balan, e che i padri sarebbero ritornati al più presto a Roma. Tuttavia passano ancora diversi anni prima che si decida il trasferimento della rivista da Firenze a Roma. Ciò avviene per richiesta esplicita del Papa che interviene autoritativamente presso il rettore della *Civiltà Cattolica* (p. Giovanni Maria Cornoldi) e per l'insistenza di questo presso i redattori della stessa. Pare infatti che non tutti i padri di Firenze fossero consenzienti al trasferimento. In una lettera del p. Cornoldi indirizzata al p. Anderledy, vicario generale della Compagnia, troviamo indicati i motivi di tale reticenza: «Il Papa parlò dei giornali fanatici e in specie dell'*Osservatore Cattolico* di Milano. Disse "quando sarete riuniti qui, allora potrò meglio manifestarvi i miei voleri: vi chiamerei tutti". Il punto culminante per noi di questa conversazione è che uniti in Roma avrebbe dato a noi della *Civil-*

---

[14] Ivi, 87.

[15] Il p. Valentino Steccanella è rettore della *Civiltà Cattolica* dall'8 dicembre 1872 (prese però possesso della carica il 1° gennaio 1873) al gennaio del 1881, quando è nominato provinciale della Provincia Veneta. Nella carica di rettore gli succede il 19 febbraio 1881 il p. Giuseppe Fantoni (cfr ACC, *Diario delle cose domestiche nella casa dei compilatori della Civiltà Cattolica*, 27 gennaio; 19 febbraio 1881).

[16] ARSI, *Prov Rom. 1003,* I, VIII, 37. La lettera è citata in GABR. DE ROSA, *La Civiltà Cattolica: 1850-1945...*, cit., 82. Il giornale L'*Aurora,* diretto da Pietro Balan, fu nel suo nascere sostenuto e incoraggiato da Leone XIII, appena eletto al Sommo Pontificato. Egli ne fece in quegli anni il portavoce del suo grandioso programma di restaurazione religiosa e culturale.

Digitized by Google

tà Cattolica norme più chiare. Questo è un punto delicato assai per alcuni di noi, che amerebbero una dipendenza dal Papa non stretta ma larga. Amano, piuttosto che una nominale dipendenza, una indipendenza reale. Anche per questo motivo non amano l'unione con Roma. Ma questa è voluta dalla Bolla di Pio IX»[17].

In ogni caso, alla fine, tutti gli scrittori della *Civiltà Cattolica* ritornano a Roma, ponendo termine al loro volontario esilio fiorentino. Il primo fascicolo ripubblicato nella «città eterna» reca la data del 1° gennaio 1887. La comunità degli scrittori si stabilisce, non molto lontano dal Vaticano, in via di Ripetta 246. Il p. Cornoldi cerca di far sì che in ogni cosa vengano rispettate le disposizioni del Breve di Pio IX del 1866. La rivista, ritornata ad essere romana, rinuncia ai toni apocalittici degli anni fiorentini e si allinea in ogni cosa al nuovo corso inaugurato dal pontificato leoniano. Essa diviene in poco tempo la più convinta alleata del nuovo indirizzo, teologico e politico, intrapreso da Leone XIII, il quale la utilizza come strumento di elaborazione di idee e di propaganda dei suoi ampi progetti di modernizzazione della Chiesa; tanto che essa (ironia della sorte) è accusata da alcuni intransigenti radicali di essere diventata «liberaleggiante».

Dopo un tentativo del p. Anderledy di sottomettere la *Civiltà Cattolica* alla provincia romana, Leone XIII, con la Lettera apostolica *Sapienti consilio* dell'8 luglio 1890, riconferma solennemente il Breve di Pio IX, specificando in aggiunta quindi la sottomissione della comunità e del collegio degli scrittori alla diretta dipendenza del Superiore Generale della Compagnia, in modo che la rivista rifletta più le ragioni del Papa che quelle dei gesuiti italiani[18].

---

[17] ARSI, *Prov. Rom. 1003*, I, X, 7. La lettera è citata in GABR. DE ROSA, *La Civiltà Cattolica 1850-1945*, cit., 88.

[18] Nel documento papale è scritto: «Pertanto con questa Nostra Lettera confermiamo e ratifichiamo tutto quello che Pio IX ha stabilito e decretato; in particolare dichiariamo che il Collegio degli Scrittori di cui parliamo è e sarà per sempre sotto l'autorità immediata del Superiore Generale della Compagnia di Gesù: inoltre che è facoltà del Generale nominare un vicario che presieda il Collegio e anzitutto procuri che si conservino santamente la disciplina e lo spirito dell'istituto. [...] (*Acta Leonis XII*, X [1980] 185).

Digitized by Google

EMANUELE SEVERINO: DELLA PROBLEMATICITÀ DELLA FEDE CRISTIANA

GIUSEPPE PIROLA S.I.

In questi ultimi anni il prof. Emanuele Severino va proponendo e riproponendo la sua critica alla fede cristiana in interventi, articoli o anche libri[1], secondo l'occasione che gli si offre, o per l'enciclica *Fides et ratio* o per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana. Questa critica discende dal nucleo essenziale della sua ontologia, fondata su una sua interpretazione di Parmenide, e del principio che l'essere è ed è impossibile che non sia, la legge del *logos* dell'essere e del pensare. Questa ontologia gli offre la chiave interpretativa dell'intera storia della filosofia occidentale e dell'Occidente e dell'epoca moderna, l'epoca del nichilismo compiuto che coinvolge la tecnologia o scienza e tecnica, la morale e la stessa fede cristiana. Viene il dubbio che questi ritorni siano da collegarsi con vicende personali degli anni Sessanta-Settanta[2]. Non sembra però, a onore del vero e di Severino stesso, che di

---

[1] Cfr, tra l'altro, E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Milano, Rizzoli, 1995.

[2] Severino fu allievo di Bontadini a Pavia e suo collega poi all'Università Cattolica di Milano. Lì scoppiò il dibattito sul problema del divenire e sull'interpretazione di Parmenide, dibattito pubblicato sulla *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. Ma successe altro. Gli scritti di Severino furono segnalati alla Congregazione per l'Educazione Cattolica, presieduta dal card. Garrone, per un esame. Il Prefetto inviò i rilievi — negativi dal punto di vista della fede cristiana — a mons. Carlo Colombo, presidente dell'Istituto Toniolo della stessa Università, il quale li comunicò a Severino (1968). Questi allora chiese e ottenne dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, presieduta dal card. Seper, di far esaminare i propri scritti per esprimere un giudizio circa la compatibilità tra essi e la fede cattolica. La Congregazione comunicò i pareri degli incaricati (Lotz, Fabro, Nicoletti) a Severino; poi invitò Severino a un dialogo chiarificatore (Lotz, Miano — al posto di Fabro assente —, Nicoletti) e inviò alla fine a Severino le *Osservazioni conclusive*, seguite dall'*Elenco* delle proposizioni giudicate incompatibili con la fede cristiana (1970). Severino ha pubblicato i documenti in suo possesso in appendice al volume *L'essenza del nichilismo*, insieme con la sua *Risposta alla Chiesa* oltre che ai suoi critici. Dopo una certa tensione con le autorità dell'Università Cattolica, Severino lasciò l'Università e si trasferì a Venezia, dove tuttora insegna.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 247-257 quaderno 3579-3580 (7-21 agosto 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

questo si tratti. La sua critica infatti si svolge sempre sul filo dell'argomentazione e della confutazione.

Qual è il nucleo essenziale di questa critica alla fede cristiana? Lo si può esprimere in una sola parola: la problematicità della fede cristiana che sarebbe negata dall'autorità ecclesiastica o dalla Chiesa, la quale pretende che tra fede e ragione ci sia armonia o impossibilità di contraddizione. Per Severino invece la fede è minata al fondo da un dubbio che la costituisce e senza il quale non sarebbe fede; e, in secondo luogo, la contraddizione tra ragione e fede cristiana è possibile. Questa critica alla fede cristiana e alla Chiesa consegue alla sua ontologia e finisce con l'includere il cristianesimo e la fede cristiana stessa nel nichilismo dell'epoca moderna in compagnia della tecnologia e della morale.

Prima di passare all'esposizione di questa critica alla fede cristiana tracciamo quindi un rapido *excursus* sull'ontologia di Severino e sul nichilismo dell'epoca moderna.

L'ontologia forte e il nichilismo

L'ontologia di Severino si è precisata in contrasto con quella di Bontadini, il quale scriveva: «Il principio eleatico: l'essere non può non essere, l'essere non può essere annullato, il divenire è contraddittorio, passa in quest'altro enunciato: l'essere non può essere originariamente annullato, il divenire non può essere originario [...], è possibile solo per la potenza dell'Indiveniente». Il principio eleatico esclude che sia reale il divenire, perché è contraddittorio che non sia ciò che è ed è impossibile che non sia. Si dovrà dunque negare realtà al divenire? Bontadini conclude: il divenire è contraddittorio, ma non è originario. Il principio di Parmenide vale per l'essere puro e originario o per il divino; ma il divino, anziché escludere il divenire dalla realtà, lo rende possibile con la creazione.

Severino obietta: se la contraddizione è tolta con la posizione dell'originario come puro Essere indivenibile, allora il divenire non potrà più essere letto come unità — impossibile — di essere e non essere, passaggio dal nulla all'essere o dall'essere al nulla e non sarà contraddittorio; oppure se il divenire è realmente contraddittorio, la contraddizione è invincibile sia esso originario o no. Il principio di Parmenide non vale soltanto per l'essere puro o divino. Se vale universalmente per ogni genere di enti, allora bisogna dire che il divenire inteso come poter non essere di ciò che

Digitized by Google

è, e viceversa, va contro il principio di Parmenide, secondo cui tutto ciò che è, è impossibile che non sia, e questa pretesa evidenza del divenire non è affatto vera razionalmente. Con ciò Severino non nega il divenire ma quella definizione del divenire. L'evidenza pretesa del divenire in tal senso è rimossa dalla ragione. Ogni ente è quindi immobile ed eterno. E il divenire andrà inteso come il presentarsi e il sottrarsi di enti, entro la totalità dell'essere, secondo il principio della verità dell'essere parmenideo. Con questa interpretazione viene escluso il principio di Melisso: *ex nihilo nihil fit*; qui l'essere è definito in base alla sua ingenerabilità dal nulla e sarà perciò infinito, non potendo il nulla limitarlo; e sarà eterno, cioè senza principio e senza fine.

Così ci si allontana da Parmenide: l'essere non è più definito in base all'impossibilità di non essere che lo fa infinito, immobile ed eterno nella sua totalità; e si apre la strada alla soluzione aristotelica del problema del divenire. L'ente si dice infatti in molti modi, uno dei quali è l'essere in potenza e in atto; poiché *ex nihilo nihil fit*, dall'ente in potenza proviene l'ente in atto e il divenire è moto dalla potenza all'atto entro l'essere, che è così mobile. In tal modo il tradimento del principio di Parmenide è completo: l'ente si dividerà in mobile e immobile, perché se l'essere è il termine di un moto che è un divenire, un *fieri,* si esigerà un *facere*, una causa efficiente o poietica che lo produca, in ultima analisi la causa prima. Da una corrotta nozione di essere nasce il falso problema dell'esistenza di Dio e Dio come soluzione di quel problema.

Il ritorno a Parmenide offre la chiave per l'interpretazione della storia della filosofia occidentale e dell'Occidente, storia di un oblio del principio parmenideo della verità dell'essere, storia che trova il suo compimento nel nichilismo dell'epoca moderna. L'epoca moderna, in conseguenza dell'oblio del principio parmenideo, ritiene infatti che il divenire sia poter non essere di ciò che è, poter essere di ciò che non è, cioè passaggio dal niente all'essere e viceversa, e pensa l'essere come niente e non come ciò che è ed è impossibile che non sia. Si noti la conclusione che Severino tira: «Pensando che l'ente in quanto tale può non essere [e cioè può essere niente], il nichilismo è operante sia nell'affermazione che l'ente diviene [= passa dal non essere all'essere] sia nell'affermazione che un ente privilegiato è immutabile. Parmenide in entrambi i casi è dimenticato». Severino, dunque, escludendo la definizione aristotelica e melissiana di essere o ente in quanto ente,

Digitized by Google

esclude la definizione del divenire e perciò anche la prova connessa dell'esistenza di Dio, tanto più di un Dio che crea dal nulla tutte le cose. Questa è la conseguenza della sua interpretazione del principio di Parmenide.

Pensando l'essere come niente, come ciò che può essere e non essere, anziché come ciò che è ed è impossibile che non sia, tutta la modernità cade nel nichilismo; non solo la tecnologia ma anche la morale e la stessa fede cristiana. Che cosa è infatti la tecnologia? «È una convinzione che l'esistenza del divenire e delle forze capaci di agire su di esso sia la verità e l'evidenza suprema»; questa è una convinzione, perché in base al principio di Parmenide il divenire non è questo. Lo stesso si dica della morale: la convinzione che qualcosa debba essere fatto incondizionatamente. Ma se ciò che dev'essere fatto incondizionatamente è ciò che è vero, e ciò che è vero lo definisce soltanto il principio di Parmenide che costituisce il fondamento dell'Ordine immutabile del reale, una volta abbandonato quel principio, non vi può più essere alcuna norma inviolabile. Vi sarà la convinzione che si debba fare questo o quello, ma non il sapere incontrovertibile di ciò che si deve fare. E allora al posto dell'ordinamento immutabile dell'essere subentra la volontà di potenza di produrre un certo ordinamento del mondo piuttosto che un altro.

La tecnologia è lo strumento che consente di agire sul divenire, e quindi le varie convinzioni (capitalismo, comunismo, democrazia ecc.) potranno o accordarsi o entrare in conflitto sui progetti etici di ordinamento del mondo, ma tutte non hanno altra possibilità che di servirsi per i loro scopi particolari, confliggenti o armonici, della tecnologia o di entrare in lotta per il dominio sulla tecnologia. Ma il gioco si capovolgerà e la tecnologia, strumento per scoprire nuovi scopi e realizzazioni universali, diverrà autonoma e autotelica o fine a se stessa; la volontà di potenza che la tecnologia rende capace di poter agire sul divenire delle cose diventerà fine a se stessa e tenderà a volere lo sviluppo indefinito della propria potenza; e anziché serva di questa o quella convinzione sarà signora e sovrana di tutte.

La fede cristiana

Al posto di convinzione Severino usa la parola *fede* per parlare sia della tecnologia sia delle fedi morali di oggi; ed è questa la prima spia della sua tesi, e cioè che anche il cristianesimo, la fede

Digitized by Google

cristiana, è una fede, una convinzione che non è un sapere incontrovertibile, anzi si appoggia su una pretesa evidenza, come quella del divenire, che non è affatto vera. Fede in generale, secondo Severino, è un tenere per vero qualcosa che non si mostra come vero. La frase ha un senso preciso: ciò che si mostra alla fede, ciò che appare alla fede non si mostra e non appare nella luce dell'essere e della sua verità; e quindi chi ha fede, crede che sia vero ciò di cui non sa né se sia vero né se sia falso. La fede quindi si regge sul dubbio circa ciò che crede e circa il suo apparire, perché manca dell'evidenza propria del sapere incontrovertibile e perciò dubita. Non si tratta di un dubbio psicologico o biografico, né di essere nello stato di chi non sa quale parte scegliere della contraddizione; è il dubbio di chi sta al di fuori del sapere incontrovertibile e non sa neppure se ciò che crede è in contraddizione o meno con altro; non solo non sa il contenuto in cui crede ma non sa neppure la dubitabilità di quel contenuto che gli appare entro quella luce del credere e della fede. «Il dubbio costituisce la fede, ne è il fondamento (in un senso dunque essenzialmente più radicale di quello per cui si dice che il credente oscilla tra la fede e il dubbio). È il fondamento della certezza assoluta in cui l'aver fede consiste (*Fides quae creditur*)». Fede è dunque tenere per vero un contenuto dubbio «di cui è dubbio il suo stesso essere dubbio», perché, oltre a non apparire nella luce dell'essere e non essere un sapere incontrovertibile, non si sa neppure se sia o non sia in contraddizione con un altro enunciato.

Ovviamente il dubbio, secondo Severino, giace al fondo della fede; può rimanere inespresso; ma la fede si separa dal proprio fondamento, il dubbio; non si crede in contraddizione col proprio contenuto, si isola dal dubbio. «È come certezza assoluta che la fede si isola dal dubbio». Con questa definizione generale di fede, vediamo che cosa sia per Severino la fede cristiana. Teniamo anche presente che Severino, per l'analisi della fede cristiana, rinvia a san Tommaso d'Aquino. Anzi san Tommaso ammetterebbe qualcosa che la Chiesa non ammette, perché sostiene l'armonia tra ragione e fede o l'impossibilità del contrario. «Nei testi tomistici sono presenti gli elementi che consentirebbero di stabilire come dal punto di vista della ragione l'armonia di fede e ragione rimanga un *problema*». «Dal punto di vista della ragione»: Severino concede che l'armonia tra ragione e fede possa essere anch'essa una verità di fede: esclude però che sia una verità di ragione; la verità di ra-

Digitized by Google

gione è la possibilità della contraddizione tra ragione e fede. Tommaso avrebbe elementi che consentono di sostenere questa tesi. L'argomentazione di Severino è la seguente: credere in un contenuto rivelato, ad esempio che Dio è trino, significa tenerlo per vero; se si chiede perché, la risposta della Chiesa è: perché è rivelato da Dio. La verità di fede del primo enunciato è garantita dalla verità di fede del secondo enunciato. Entrambi sono verità di fede, veri perché veri di verità divina. Questa fede è una convinzione, un tenere per vero ciò che non appare nella luce dell'essere e della sua verità e quindi è dubbio obiettivamente, e di esso non si sa neppure se sia dubbio. La fede non è un sapere incontrovertibile circa il proprio contenuto creduto e circa la verità di ciò che si crede, non essendo stabilita in base al principio di verità che è l'essere.

Poiché la fede — secondo Severino — è tenere per vero un contenuto dubbio e la cui verità è dubbia perché non stabilita in base alla verità dell'essere e dell'esclusione della contraddizione, la pretesa armonia tra ragione e fede sarà anch'essa una verità di fede, ma non può essere certo una verità razionale. Un contenuto dubbio, di cui è dubbio il suo stesso essere dubbio, non può assolutamente essere una verità tale da escludere fin la possibilità di un contrasto con la ragione. Tommaso stesso riconoscerebbe ciò: «Tommaso distingue il dubitare e l'opinare dal credere, ma riconoscendo un fattore comune a queste diverse *dispositiones*. Il fattore comune è che rispetto alle due parti della contraddizione [...] l'intelletto non è *terminatus ad unum*, ossia nessuna delle due parti si impone per la sua evidenza sull'altra. Nella fede l'intelletto dà il suo assenso a una delle due parti della contraddizione in quanto è mosso dalla volontà; ma per quanto fermo sia l'assenso prestato dall'intelletto ai contenuti della fede, tuttavia resta insoddisfatto, irrequieto, e si mantiene in un atteggiamento di ricerca relativamente ai contenuti cui pure presta il suo assenso. [...] L'intelletto in quanto tale si mantiene in atteggiamento problematico rispetto ai contenuti della fede. La problematicità è appunto la sua irrequietezza. Essa, misurando i propri confini, vede la problematicità di ciò che la trascende». Abbiamo abbondato nella citazione per poter ben comprendere come Severino legga Tommaso.

Osservazioni e rilievi

Severino fa riferimento a san Tommaso. Ci saremmo aspettati che egli, cui sta a cuore la critica della fede cristiana, avesse segui-

Digitized by Google

to lo sviluppo del trattato *de fide* e l'allargamento della sua base anche alla teologia orientale, avvenuto prima e dopo il Concilio Vaticano II. Ma quello che sorprende è che la sua analisi dell'atto di fede, che vorrebbe avvalersi di Tommaso, lascia in ombra proprio il punto essenziale, l'articolo primo della questione *De fide* della *Summa Theologica* (II II, I). Severino nella sua analisi della fede parte dall'enunciato di fede e lo pone a fronte della sua possibile contraddittoria, o un altro enunciato. È vero l'enunciato x o il suo contraddittorio? Questo è esattamente l'approccio proposizionale all'analisi della fede. Ora per Tommaso questo non è affatto il punto di partenza nell'analisi della fede, anzi lo dichiara esplicitamente secondario: l'enunciato creduto è espressione in termini umani — *ad modum recipientis* — di una conoscenza di Dio attinta all'atto di fede nella rivelazione di Dio. Ma questa conoscenza non è essa stessa una proposizione; è l'evento della rivelazione e della fede, l'esperienza di un incontro con Dio stesso e di unione con lui, di cui egli è il principio necessario unico ed è il termine. L'atto di fede, come ha il suo principio in Dio stesso, così non ha il suo termine nell'enunciato, ma in Dio stesso. È un'esperienza di incontro personale di un uomo con la persona di Dio.

Nel descrivere l'atto di fede Tommaso perciò distingue tra il *credere Deo*, il *credere in Deum* e alla fine il *credere Deum* o *che* Dio è questo e questo. L'enunciato e la fede nell'enunciato è soltanto un derivato. L'incontro con la *prima veritas* non è un enunciato, è un evento interpersonale. Come avviene quell'incontro? O come si perviene a credere nell'enunciato? Tommaso descrive il processo così. Esso non ha la sua partenza né in un miracolo né nell'ascolto di un qualche discorso persuasivo e neppure della predicazione della parola. Tommaso non intende escludere questi tre aspetti; ma essi non sono rilevanti o decisivi per accedere all'atto di fede. Molti videro i miracoli, ascoltarono la predicazione e non credettero; molti invece credettero. Dunque nessuno di questi aspetti è la causa necessaria e sufficiente dell'atto di fede. Per condurre alla fede ci vuole una causa necessaria e sufficiente, una causa interiore che muova interiormente l'uomo a credere. L'assenso dell'intelletto è mosso estrinsecamente dalla volontà? Vero. Ma come dimenticare che la mozione fondamentale richiesta, quella decisiva, è la *motio interior Sancti Spiritus?* E che la mozione della volontà che accoglie la mozione dello Spirito non è sufficiente, per non cadere altrimenti nel pelagianesimo?

Digitized by Google

La fede, prima di essere un contenuto creduto e per essere un contenuto creduto, è un incontro interpersonale con Dio stesso; la verità del creduto non si basa su un enunciato di fede, ma su un'esperienza della mozione interiore dovuta allo Spirito Santo, Dio stesso. Severino sembra vittima inconsapevole di un'analisi della fede che non è quella di Tommaso, ma un'altra analisi della fede. Claude Geffré presenta perfettamente le differenze tra le due analisi: «Contrariamente a una teologia barocca decadente per la quale il motivo formale della fede sarà la certezza che Dio ha parlato, certezza che ha ricevuto la garanzia dell'autorità del magistero, qui [in Tommaso] il motivo formale della fede è Dio stesso, in quanto verità prima, cioè come egli conosce se stesso». Fu la teologia barocca a operare quel passaggio da un motivo formale della fede a un altro, e a dare inizio a quell'approccio proposizionale alla fede che sarà chiamato teologia dei preamboli. Ma per Tommaso i preamboli non sono preamboli all'atto di fede prerequisiti per garantire la razionalità dell'assenso di fede, bensì preamboli ad altri articoli, dimostrabili anche razionalmente, da presentare agli alunni prima degli articoli non dimostrabili e non confutabili per ragioni pedagogiche, come dimostrò il p. De Broglie molti anni fa.

* * *

Severino tuttavia è interessato alla sua prima questione: l'atto di fede nel creduto è razionale? Il creduto ha o non ha un'evidenza razionale? Se non l'ha, esso è dubitabile e la fede in esso si regge su un dubbio, sulla mancanza dell'evidenza dell'esclusione del suo contraddittorio. Cominciamo con il richiamare che per Tommaso la fede è oscura, manca di evidenza, ma l'evidenza di cui manca è quella del suo fondamento o motivo formale, Dio stesso. L'evidenza di cui manca, che la rende inquieta perché lontana dalla quiete del suo moto e del termine del suo moto, è la visione beatifica. Questa è l'evidenza di cui il credente è alla ricerca. Il credente, dice Tommaso, suppone l'evidenza della visione beatifica in forza della fede stessa o di quella prima unione con Dio stesso che è fondamento e della verità della fede e promessa della visione. Ma questa supposizione non conferisce certo un'evidenza razionale all'enunciato creduto. Torniamo a Severino.

I teoremi di Tommaso però sono tre. Il primo: Dio è l'oggetto formale della fede o dell'intelletto elevato alla grazia della fede per la mozione dello Spirito Santo; per cui lo Spirito Santo è il

Digitized by Google

principio unico, necessario e sufficiente dell'accesso al mistero di Dio. L'intelletto umano con le sole sue forze non può accedervi. Il suo oggetto formale è l'ente in quanto ente e dunque non può conoscere il mistero di Dio in base ai propri princìpi se non nei limiti di una teologia negativa, può sapere di non sapere chi è Dio e di non poterlo sapere. *In divinis* l'intelletto umano e la sua luce non sono né principio di accesso alla conoscenza del mistero di Dio né misura della vera conoscenza di esso. Questo secondo teorema non è una verità di fede; è una verità di ragione e riguarda la trascendenza del mistero divino rispetto a una ragione finita, consapevole dei propri limiti.

Severino non è sufficientemente chiaro quando scrive che la verità del creduto relativa al mistero divino supera la ragione, ma questa è una verità di fede. Il mistero divino non è tale perché supera la ragione ma, all'inverso, siccome è mistero supera la ragione. Se l'esito della ricerca filosofica di Dio è la teologia negativa, la conoscenza del mistero di Dio, di ciò che Dio è in se stesso supera la ragione, una ragione finita. Infine il terzo teorema, che riguarda appunto la razionalità del creduto. Per Severino il creduto, non essendo una conoscenza di Dio di cui l'intelletto sia principio operando secondo la sua legge, è dubbio, e la sua dubitabilità o non contraddittorietà è dubbia essa stessa. Ma così Severino pretende che una ragione finita possa giudicare, secondo la sua legge di verità, di un enunciato al quale non può avere accesso o di cui non può avere conoscenza in base e in forza dell'intelletto. Al contrario: per Tommaso quell'enunciato, non potendo essere conosciuto se non mediante e in forza di Dio stesso e della sua mozione interiore, rimane oscuro razionalmente alla ragione, cioè perché è superiore ai suoi limiti. E quell'evidenza che nella fede manca, l'intelletto, per i suoi limiti, non la può neppure fornire. Ma se l'intelletto non può conoscere o accedere da sé al mistero di Dio, non ne segue che la fede sia dubbia; l'intelletto né può con la sua verità rivelarsi da sé il mistero di Dio, né essere giudice di una rivelazione che avviene non nella sua luce ma in quella divina. Il contenuto della fede manca di evidenza razionale ma non perciò è dubbio o dubitabile; semplicemente non è commensurato alla luce dell'intelletto, che è limitata *in divinis*. E questo, non perché lo dice la Chiesa: qui la questione verte sulla natura della trascendenza del mistero di Dio per un intelletto finito in forza del proprio oggetto formale.

Digitized by Google

* * *

La fede è, dunque, problematica o no? L'armonia tra ragione e fede come vuole la Chiesa è impossibilità della contraddizione tra le due ed è una verità di fede e non una verità di ragione? O è possibile la contraddizione tra fede e ragione perché la fede manca di evidenza razionale, come vuole Severino?

Abbiamo visto che la fede e il creduto mancano di un'evidenza razionale, trattandosi di un enunciato che l'intelletto da solo o *ex seipso* non è neppure in grado di conoscere, ad esempio che Dio è trino. Impostata così, la questione diventa ambigua: alla base di essa c'è una doppia e diversa, incompatibilmente diversa, accezione di autonomia della ragione. Per Severino: autonomia della ragione significa che, in mancanza di evidenza razionale, la fede è dubbia e si regge sul dubbio, non essendo un sapere incontrovertibile. Ma la ragione giudica della verità o meno del contenuto anche *in divinis*, non per escludere il creduto dalla verità razionale e confinarlo nell'irrazionalità, ma per mantenerlo in quell'ambito di problematicità in cui la mancanza di evidenza razionale lo mantiene. Per Tommaso: quell'evidenza razionale di cui il creduto manca non è dell'ordine della ragione, né sta entro le sue possibilità conoscitive. La ragione può far valere la sua istanza critica sollevando il problema se sia vera la contraddittoria dell'enunciato creduto; ma la può fare valere soltanto in seconda battuta, perché essa non è in grado da sé di accedere alla conoscenza del mistero divino. Lo può soltanto sottoporre al proprio esame e validamente nella modalità detta. Ma non conoscendo il mistero divino né potendo conoscerlo, non può che esaminare se la contraddittoria di ragione è un argomento non necessariamente conclusivo e soltanto probabile o addirittura sofistico e solubile. La ragione sottopone a esame la sua proposizione che conosce. La Chiesa e Tommaso non escludono quindi che il creduto manchi di evidenza razionale; escludono solamente che quella mancanza fondi un dubbio, renda possibile che un enunciato di ragione contraddica e smentisca la verità divina del creduto, perché l'intelletto umano per i suoi limiti non è in grado di accedere al mistero di Dio, e neppure è in grado di fornire quell'evidenza di cui il creduto manca. L'autonomia della ragione, di cui parla Severino, pur limitata all'istanza della problematicità della fede è un resto di razionalismo. E tralasciamo le altre espressioni infelici

Digitized by Google

con cui Severino attribuisce alla Chiesa la volontà di occupare e tenere, come sua riserva, il mistero di Dio. Dio non è un mistero perché lo dice la Chiesa; ma la Chiesa lo dice perché Dio è un mistero che abita una luce inaccessibile. E non è mediante la Chiesa che si accede alla fede della Chiesa: è mediante Dio stesso e la mozione del suo Spirito. L'evidenza che manca al creduto non è altro che la visione beatifica, l'unione perfetta e definitiva con Dio. Per questa evidenza nulla può la ragione finita perché è finita. Questo per quanto riguarda l'ambito *in divinis*, direbbe Tommaso, o l'ambito del divino mistero.

Conclusione

Ci siamo attenuti al tema della problematicità della fede cristiana, sollevato da Severino. Non siamo entrati nella questione della sua ontologia forte, della sua interpretazione della storia della filosofia dell'Occidente e dell'epoca moderna o del nichilismo compiuto. Tutti questi temi ci condurrebbero nel vivo del conflitto delle interpretazioni di Parmenide, della ripresa del problema dell'essere dopo la fine della metafisica, diversamente interpretata da Nietzsche, Heidegger e Severino, come pure del nichilismo.

Accenniamo soltanto a un dubbio finale, che riguarda Severino, ma non solo lui. Nella ripresa del problema dell'essere dopo la fine della metafisica, è comune offrire come chiave interpretativa della storia dell'Occidente la chiave della storia della metafisica e concludere al nichilismo dell'epoca moderna, includendovi il cristianesimo. Sembra che la storia dell'Occidente abbia la sua fonte e origine soltanto in Grecia e lì abbia pure la fonte del suo lento compiersi nel nichilismo, coinvolgendo nella sua storia e nel suo esito nichilistico anche il cristianesimo, per non citare l'ebraismo. Forse che cristianesimo ed ebraismo non sono fonti dell'Occidente? Non hanno dato un contributo proprio e inconfondibile alla storia dell'Occidente e del pensiero occidentale e un contributo anche critico di questa stessa storia? Abbiamo sollevato il dubbio perché anche Severino interpreta il cristianesimo come finito nel nichilismo compiuto della storia dell'Occidente; ma forse anche questa non è ancora una verità incontrovertibile.

Digitized by Google

CHI SONO «REALMENTE» I TESTIMONI DI GEOVA?

GIUSEPPE DE ROSA S.I.

Nello scorso autunno giunsero alla nostra redazione, inviatici da alcuni abbonati, alcuni volantini, in cui si diceva che perfino *La Civiltà Cattolica* era favorevole ai Testimoni di Geova (TdG), per aver lodato nell'editoriale del 18 febbraio 1984 sia il loro attaccamento alla Bibbia, sia la buona condotta morale dei loro aderenti. Si trattava evidentemente di un falso, perché in quell'editoriale si diceva che la Bibbia che i TdG «tengono sempre in mano» non è la Bibbia cristiana, ma una bibbia adulterata e corretta, in modo da farle enunziare le dottrine geoviste, quindi una bibbia falsificata volutamente in punti essenziali; e perché le poche cose buone che si trovano anche tra i TdG, e che era onesto da parte nostra riconoscere, erano accompagnate da pesanti critiche alle moltissime cose riprovevoli della dottrina e dell'organizzazione geovista. Ma di queste critiche nei volantini non c'era traccia. Perciò dopo quindici anni, conviene tornare sui TdG, non per ripetere cose già dette circa la storia e la dottrina di tale organizzazione, ma per dare una breve informazione sulla vita e sulle attese dei TdG.

La direzione dei TdG è «teocratica»

Anzitutto, quanti sono i TdG? Non è facile dirlo, perché le adesioni all'organizzazione geovista sono controbilanciate da un notevole numero di «dissociazioni», vale a dire di abbandoni. Nel 1991 le statistiche davano, per tutto il mondo, 4.017.213 «proclamatori», cioè membri attivi, con una crescita del 6% rispetto al 1990, e 9.950.058 presenti alla commemorazione della Cena del Signore, che si tiene una volta all'anno e a cui partecipano anche simpatizzanti e curiosi. In Italia, nello stesso anno, gli «evangelizzatori», cioè quelli che fanno proselitismo di porta in porta, erano 160.000,

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 258-270 quaderno 3579-3580 (7-21 agosto 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

mentre i partecipanti alle riunioni di culto (che in pratica è soltanto la celebrazione annuale della Cena) erano 355.000[1].

Probabilmente l'Italia è il Paese che ha la maggiore percentuale di TdG sul totale della popolazione. Il cammino per ottenere in Italia il riconoscimento giuridico è stato per i TdG molto lungo: nel 1976 fu riconosciuta la personalità giuridica all'americana *Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania*, in forza del Trattato di amicizia italo-americano del 1948; ma solo nel 1986 l'organizzazione geovista fu riconosciuta dallo Stato italiano come *Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova*. Questo riconoscimento tardivo — che attende di tramutarsi in Intesa con lo Stato italiano — è dovuto al fatto che i TdG vedono nello Stato il «mondo di Satana» che si oppone al «pacifico governo di Geova» e, quindi, rifiutano il voto, il servizio militare (anche in forme sostitutive), il saluto alla bandiera, il canto dell'inno nazionale, la partecipazione alle feste nazionali: in pratica non riconoscono la legittimità dello Stato e tendono a porsi «al di fuori» di esso. Ma l'ostacolo più grave al riconoscimento giuridico dei TdG è stata la questione della trasfusione del sangue, in caso di malattie o di incidenti, che i TdG rifiutano assolutamente per sé e per i loro figli, anche minori, che in mancanza di essa, in molti casi, andrebbero incontro a sicura morte: ciò che è in evidente contrasto con la legge italiana.

La congregazione dei Testimoni di Geova ha una direzione teocratica. È detto nel volume *Potete vivere per sempre su una terra paradisiaca* (1990[2]), stampato in 93 lingue e in 47 milioni di copie[2]: «La visibile organizzazione di Dio [cioè, i TdG] è guidata e diretta in modo teocratico. Alla sede centrale dei TdG a Brooklyn (New York) c'è un Corpo Direttivo che soprintende alle attività mondiali del popolo di Dio. Questo Corpo Direttivo è composto da membri dello "schiavo fedele e discreto". Serve quale portavoce di questo "schiavo fedele". I membri del Corpo Direttivo sono guidati teocraticamente» (p. 195), cioè da Dio stesso. Perciò quello che stabilisce il Corpo Direttivo, in materia sia dottrinale,

---

[1] Prendiamo questi dati da M. INTROVIGNE, *I testimoni di Geova*, Milano, Mondadori, 1991. Raccomandiamo questo testo ai lettori per la sua precisione e completezza, pur nella sua brevità. L'opera più ampia sui TdG è quella di G. MARINELLI, *I Testimoni di Geova. Storia, dottrina, problemi e prassi*, Tip. Cartogr. Artigiana, Ferrara, 1988 (via Fabbri 410).

[2] Da questo volume sono tratte tutte le citazioni riportate in seguito con l'indicazione delle pagine. Trattandosi di un testo «ufficiale», ce ne siamo serviti ampiamente, allo scopo di esporre esattamente la dottrina e il modo di vivere dei TdG.

Digitized by Google

sia organizzativa, ha un valore divino, perché è voluto da Geova. Quindi tutti i TdG devono sottomettersi alle sue decisioni, pena l'esclusione dalla «visibile organizzazione di Dio».

Gli organi ufficiali dell'organizzazione geovista in Italia sono le due riviste *La Torre di Guardia* e *Svegliatevi!* Esse riportano le decisioni del Corpo Direttivo e quindi sono parola di Geova. Una delle cinque adunanze settimanali, che si tengono nella Sala del Regno di ogni Congregazione geovista (che è l'unità di base dei TdG: ce ne sono 60.000 in tutto il mondo), è dedicata all'esame di uno degli «articoli di studio» della *Torre di Guardia*. Lo dirige un «anziano» nominato appositamente dal Corpo Direttivo per mezzo dei «Sorveglianti viaggianti», e nel corso di esso i partecipanti all'adunanza sono invitati a rispondere alle domande poste in calce all'articolo, ripetendo le risposte che si trovano nell'articolo stesso, senza poter fare domande diverse. In realtà, non si tratta di uno studio, ma di un indottrinamento, secondo un «programma unificato di istruzione biblica seguito in tutte le congregazioni dei TdG» (p. 200).

Gli «unti» e le «altre pecore»

La «visibile organizzazione di Dio» è divisa in due classi: quella degli «unti», che fanno parte del «piccolo gregge», e quella delle «altre pecore». La classe degli «unti» è composta da 144.000 persone, destinate a salire in cielo per regnare eternamente con Cristo. La loro selezione è cominciata nel giorno di Pentecoste, ma sono saliti in cielo soltanto nel 1918. Infatti, nel 1914 — quando è terminato il «tempo dei gentili», durato 2.520 anni —, Gesù è venuto sulla terra in modo invisibile e «ha cominciato a dominare come re del celeste governo di Dio» (p. 141). Dopo quattro anni, impiegati per purificare l'organizzazione dei TdG, nel 1918 Gesù sale nel suo tempio celeste e insieme con lui salgono gli «unti» che sono morti tra la risurrezione di Gesù e il 1918. Gli «unti» che muoiono dopo il 1918 non «dormono» più nelle tombe, ma vanno direttamente in cielo. Attualmente c'è da pensare che gli «unti» che ancora sono sulla terra siano pochi (circa 8.000), per cui la fine del mondo è vicinissima. Ad ogni modo c'è un «resto degli unti» — il cosiddetto «unto rimanente» — che forma «lo schiavo fedele e discreto», chiamato a garantire l'interpretazione corretta della Bibbia e a provvedere il cibo spirituale di cui hanno bisogno

Digitized by Google

i fedeli di Geova: da questo «resto degli unti» sono tratti i membri del Corpo Direttivo. Tutti gli altri fedeli di Geova, che non fanno parte degli «unti», formano la classe delle «altre pecore», destinate non a salire in cielo per regnare con Cristo, ma a vivere per sempre su una terra paradisiaca: «Nel paradiso che Dio ha in serbo per gli uomini ci sarà ogni motivo per essere felici. La terra produrrà buon cibo in abbondanza. Nessuno soffrirà più la fame. Guerre, criminalità, violenze, perfino odio ed egoismo saranno cose del passato. Sì, saranno sparite per sempre» (p. 14).

Ma, per «vivere per sempre su una terra paradisiaca», bisogna essere Testimoni di Geova, perché soltanto ad essi è riservata la perfetta felicità sulla terra paradisiaca. Ma che cosa significa e che cosa comporta essere Testimoni di Geova? Significa, anzitutto, «separarsi dal mondo corrotto e dai suoi affari», perché «il governatore del mondo è Satana, il Diavolo» (p. 188). Infatti per il geovismo tutte le realtà mondane — i Governi, gli Stati, le organizzazioni politiche, economiche, culturali e sociali — fanno parte del «mondo di Satana», che è «l'organizzata società umana al di fuori dell'organizzazione visibile di Dio o distinta da essa. È questo il mondo da cui i veri cristiani [TdG] devono tenersi separati» (p. 209). Quindi gli elementi del mondo di Satana sono i Governi politici, e perciò i TdG si astengono da ogni azione di carattere politico, anche la più semplice, come il saluto alla bandiera; e tale è «l'avido e oppressivo sistema commerciale» (ma la *Watch Tower Society* di Brooklyn, con filiali in molte parti del mondo, non è una floridissima e ricchissima società commerciale?).

In ogni caso l'elemento più caratterizzante del mondo «malvagio e corrotto» di Satana è la «falsa religione». Con questo termine si intende «un impero mondiale *religioso*» (p. 209), alleato con i regimi politici e le forze economiche e radicalmente corrotto. Di questo impero mondiale religioso la parte più importante è la Chiesa cattolica, dalla quale perciò bisogna «uscire», secondo il comando di Dio nell'Apocalisse (per i geovisti l'Apocalisse è «la» *Rivelazione*): «Uscite da essa [da Babilonia la Grande], o popolo mio». E, «per uscire da Babilonia la Grande, l'impero mondiale della falsa religione, non basta troncare con le false organizzazioni religiose. Bisogna non aver nulla a che fare con le feste religiose del mondo» (p. 212).

Per tale motivo i TdG non celebrano il Natale, perché è una festa di origine pagana; non celebrano la Pasqua, perché «ha avu-

Digitized by Google

to origine da usanze non cristiane» (p. 213); hanno in orrore la croce, perché Gesù non sarebbe stato crocifisso, ma legato a un palo; non rendono onori a molti oggetti di metallo, di legno o di stoffa, come la bandiera, perché sarebbe idolatria; condannano come realtà «sataniche», contrarie alle leggi di Geova, i rapporti sessuali tra persone non sposate, l'ubriachezza, «l'uso voluttuario di droghe come la marijuana e l'eroina, come pure l'uso del tabacco. Queste cose fanno male al fisico e sono impure. Il fumo danneggia anche la salute altrui» (p. 216).

In particolare, per i TdG, «la Parola di Dio vieta di mangiare sangue. Che dire delle trasfusioni di sangue? Alcuni possono pensare che ricevere una trasfusione di sangue sia diverso dal "mangiarlo". Ma non è forse vero che quando un paziente non è in grado di mangiare per bocca, spesso il medico prescrive di alimentarlo con lo stesso sistema con cui si somministrano le trasfusioni di sangue? La bibbia dice di *astenersi* dal sangue (*Atti* 15,20-29). Che cosa significa questo? Se un medico vi dicesse di astenervi dall'alcool, significherebbe semplicemente che non dovete prenderlo per bocca, ma che potete trasfonderlo nelle vostre vene? Naturalmente, no! Così, "astenersi dal sangue" significa non immetterlo affatto nel proprio corpo» (p. 216). Infine, il TdG si astiene dal celebrare il compleanno, ricordando che nella Bibbia si parla soltanto di due compleanni: quello del faraone d'Egitto e quello di Erode Antipa, che si concluse con l'uccisione di Giovanni Battista.

In tal modo il TdG si estrania da tutti coloro che non fanno parte dell'«organizzazione visibile di Dio», anche se sono membri della sua famiglia: egli vive solamente con quelli che sono «sotto il governo di Dio» e hanno rotto con il «mondo di Satana». Anche se è costretto a vivere nel mondo di Satana, non ne fa parte, e perciò, «essendo a favore del nuovo sistema di Dio, evita la cattiva compagnia dei sostenitori del mondo di Satana» (p. 212), «non ama le loro azioni malvagie, non ne adotta i modi di pensare e di agire e non ne condivide le aspirazioni. Non partecipa affatto alla loro religione e alla loro politica corrotta» (ivi). Infatti egli passa buona parte del suo tempo con i membri dell'«organizzazione visibile di Dio» nella Sala del Regno, dove si svolge il «culto» pubblico.

Questo consiste in cinque adunanze, della durata di un'ora, che si tengono ogni settimana. Due si tengono alla domenica: in una, detta «Discorso pubblico», un anziano pronuncia una conferenza, però su uno «schema di discorso» non preparato da lui,

Digitized by Google

ma dal Corpo Direttivo; nell'altra si fa lo «Studio Torre di Guardia», nella maniera che si è detto. La terza adunanza — «Scuola di Ministero Teocratico» — è presieduta da un membro del Corpo degli Anziani appositamente incaricato dal Corpo Direttivo ed è consacrata a preparare quelli che dovranno andare di porta in porta (i «proclamatori») a presentare nella maniera più efficace la stampa geovista, usando il giusto tono della voce e avendo l'aspetto più gradevole possibile. La quarta adunanza, detta «adunanza di servizio», serve a preparare i TdG all'offerta della letteratura, suggerendo loro le presentazioni da usare per una distribuzione più efficace. La quinta adunanza, detta «Studio di libro di congregazione», è tenuta da un membro del Corpo degli Anziani ed è dedicata allo studio di una delle tante pubblicazioni della Società Torre di Guardia, che è la struttura legale e finanziaria di cui si serve il Corpo Direttivo.

Come si vede, il Corpo Direttivo, per mezzo dei Sorveglianti di Circoscrizione e di Distretto e del Corpo degli Anziani, esercita un controllo ferreo sul modo di pensare e di comportarsi di ognuno dei TdG. Chi non accetta tale rigido «controllo» o non segue le direttive del Corpo Direttivo, comunicate dagli Anziani, viene «disassociato», cioè espulso dalla congregazione dei TdG con un provvedimento stilato da un «comitato giudiziario». Chi invece abbandona volontariamente l'organizzazione oppure viene espulso, perché ha prestato servizio militare, è andato a votare o è passato alla religione cattolica o a un'altra religione, viene considerato «dissociato». Si tratta di fatti molto gravi, perché il «disassociato» e il «dissociato», avendo precedentemente rotto tutti i legami umani con la propria famiglia e con i propri amici e conoscenti quando è divenuto Testimone di Geova, viene a trovarsi nell'abbandono più totale e trova estremamente difficile reinserirsi nella società, tanto più che i suoi ex fratelli lo trattano con estrema durezza, come un rinnegato, gli fanno attorno terra bruciata e lo diffamano gravemente, come afferma di se stesso R. Franz, di cui parleremo più avanti.

Il «servizio di campo»

Il compito più importante di un TdG è il «servizio di campo». Esso consiste nel compiere opera di proselitismo casa per casa e per le strade. Tale opera è compiuta dai «pionieri», i quali sono Testimoni che si impegnano a dedicare un certo numero di ore mensili al «servizio di campo». Il pioniere «regolare» deve dedicarvi

Digitized by Google

1.000 ore l'anno; il pioniere «speciale», al quale viene elargito un «dono», cioè una somma di denaro che gli permette di vivere, perché non gli è consentito nessun lavoro, deve dedicarvi 140 ore al mese; il pioniere «ausiliario», che svolge il servizio di campo per uno o più mesi, deve dedicarvi in tale periodo di tempo non meno di 60 ore. Mensilmente ogni «proclamatore» deve consegnare all'Anziano, che ha la responsabilità del piccolo gruppo di cui fa parte, un «Rapporto», in cui devono essere registrate le ore dedicate al «servizio di campo» e il numero delle riviste distribuite, nonché il numero delle visite ulteriori.

In realtà, il «servizio di campo» si svolge in tre fasi. Nella prima il pioniere bussa alla porta e, se è fatto entrare, inizia una conversazione religiosa, apparentemente spontanea, ma accuratamente preparata in precedenza secondo il tipo e le reazioni della persona che ha di fronte, e poi lascia alcune copie delle riviste *La Torre di Guardia* e *Svegliatevi!*, invitando a leggerle. Torna poi periodicamente col pretesto di portare i numeri successivi. Se la persona ha letto le riviste, il pioniere ne fa oggetto di ulteriori conversazioni con ampie citazioni di passi biblici ben selezionati.

La seconda fase consiste nel fare con la persona contattata un «gratuito studio biblico» a domicilio. Il pioniere si recherà a visitarla settimanalmente per circa un'ora e la inviterà ad aprire la sua Bibbia e a prendere in considerazione alcuni versetti particolari, che servono al pioniere per annunziare le dottrine geoviste, anzitutto la certezza che chi ha un'accurata conoscenza di Dio non morirà, ma vivrà eternamente su una terra paradisiaca e che questo accadrà subito, perché la fine del mondo è imminente.

La terza fase consiste nel mostrare alla persona diventata ormai «studente» le difficoltà che essa incontrerà nel cammino religioso iniziato, perché il Diavolo, che è il «nemico della vita eterna», si servirà dei suoi parenti, amici e conoscenti per distoglierla dallo studio della Bibbia con i TdG; consiste in particolare nel demolire la fiducia della persona nella Chiesa e nei preti e nel farle acquistare la «vera» Bibbia, che non è quella della Chiesa cattolica, ma quella dei TdG e che si chiama *Traduzione del Nuovo Mondo delle Sacre Scritture*. Compiuti questi passi, la persona è invitata a partecipare alle adunanze nella Sala del Regno: se la persona accetta diviene TdG; se rifiuta — ma spesso ormai è troppo tardi per rifiutare — lo «studio» viene interrotto e la persona viene abbandonata.

Digitized by Google

L'escatologia dei TdG

Il carattere distintivo dei TdG è la loro escatologia. Essi, ricorrendo ad astruse speculazioni numerologiche, credono che nel 1914 si sono compiuti i «fissati tempi delle nazioni», cioè il periodo di 2.520 anni, in cui Satana ha regnato sul mondo in maniera incontrastata, servendosi della «falsa religione» (in particolare, della Chiesa cattolica) e dei poteri politici. Perciò nel 1914, con la venuta «invisibile» di Cristo sulla terra, è cominciato il periodo della fine del «presente malvagio sistema di cose». La fine sarebbe dovuta avvenire, secondo i TdG, prima nel 1925, poi nel 1975, ma, con grande delusione dei TdG, siamo nel 1999 e non è ancora avvenuta. Ma — dicono i TdG — è assolutamente imminente, perché essa deve avvenire, secondo la parola di Gesù, quando ancora saranno in vita persone che nel 1914 erano già persone «vive e coscienti». Poiché di tali persone ne sono restate poche e presto moriranno tutte, è segno che la fine del mondo è vicinissima.

Ma come avverà la fine del presente sistema malvagio? Geova — dicono i TdG — nella grande battaglia di Armaghedon distruggerà «tutti quelli che *volontariamente* rifiutano di ubbidire alle sue giuste leggi» (p. 155), cioè tutti quelli che avranno rifiutato di divenire TdG. Per sterminare i malvagi, Geova si servirà di forze angeliche comandate da Michele-Gesù. Tra i malvagi distrutti ci saranno tutti i regni della terra con i loro governanti e tutti i seguaci della «falsa religione». I TdG superstiti dovranno per sette mesi purificare la terra dai cadaveri dei «malvagi» sterminati.

Trascorsi i sette mesi, comincerà il «millennio», cioè un periodo di mille anni, in cui Satana sarà «legato» e Gesù Cristo avrà il governo del mondo. Nel millennio non ci saranno guerre, corruzione, fame, malattie; non si morirà più e gli uomini sopravvissuti ad Armaghedon potranno continuare ad avere figli. Alla fine del millennio, Satana sarà slegato e cercherà di tentare di nuovo gli uomini. Quelli che seguiranno Satana saranno distrutti insieme con lui. Invece quelli che saranno stati fedeli a Geova nell'ultima prova vivranno per sempre su una terra paradisiaca.

Su questa terra paradisiaca, nessuno sarà malato, nessuno invecchierà — e chi è vecchio tornerà giovane — e nessuno morrà. Anche gli animali pericolosi diventeranno pacifici: «Come sarà bello fare una passeggiata nei boschi e camminare per un po' con un leone, e poi forse con un grande orso! Anche persone che ora

Digitized by Google

sono morte (naturalmente TdG) potranno vivere nella terra paradisiaca. Torneranno in vita! Perciò a quel tempo, anziché annunzi funebri, ci saranno annunzi gioiosi circa quelli che saranno risuscitati [...]. La bellezza della terra paradisiaca non sarà deturpata da agenzie di pompe funebri, cimiteri e tombe» (*Potete vivere per sempre su una terra paradisiaca*, cit., 164 s).

Chi sono «realmente» i TdG?

Ecco come si presentano i TdG. Ma chi «realmente» sono? Fondandoci sia sulla letteratura geovista (che, pur essendo tremendamente ripetitiva, non manca di chiarezza), sia sulle opere migliori di specialisti sulla storia, sulla dottrina e sulla vita quotidiana dei TdG, vogliamo ora darne un giudizio, che sia il più possibile sereno e obiettivo.

La prima cosa da dire è che i TdG *non sono cristiani*, anche se si dichiarano gli unici veri cristiani. Essi negano infatti i due essenziali dogmi cristiani, senza i quali il cristianesimo non esiste: la Trinità e la divinità di Gesù, Figlio di Dio incarnato. Affermano, infatti, che «la Trinità non è un insegnamento biblico», ma «babilonico»: in effetti, «molto prima che Gesù venisse sulla terra, triade o trinità di Dio erano anticamente adorate in Paesi come l'Egitto e Babilonia» (ivi, p. 40 s). Affermano che Gesù non è Dio, ma è la *prima* creatura di Dio e lo identificano con l'arcangelo Michele, per cui parlano di Michele-Gesù. Gesù fu anche l'unica creatura di Dio, perché tutto il resto della creazione venne alla luce per mezzo di lui quale «principale Agente di Geova». Il 14 Nisan dell'anno 33, Gesù, che Geova aveva fatto incarnare per compensare col suo sacrificio il peccato di Adamo, fu messo a morte dai suoi nemici: non però crocifisso, ma appeso a un palo di tortura, a un «legno» (di qui l'odio dei TdG per la croce, simbolo, a loro avviso, precristiano e pagano, che non può essere associato alla missione redentrice di Gesù). Gesù risuscitò, non col suo corpo, che fu eliminato da Geova, bensì con un corpo spirituale. Gesù è ora in cielo non col suo corpo fisico. Egli è «unto» come re del regno di Dio, ma non è ancora venuto il tempo in cui eserciterà la sua dignità regale. Tale tempo però è imminente. Invece, lo Spirito Santo non è Dio, ma «è la forza attiva di Dio» (ivi, 40).

In secondo luogo, i TdG hanno una propria Bibbia (*Traduzione del Nuovo Mondo delle Sacre Scritture*), che non è quella ebrai-

Digitized by Google

co-cristiana, perché in molti punti essenziali è stata tradotta dall'ebraico e dal greco in maniera da confermare la dottrina geovista. Cioè non sono i TdG che si conformano alla Sacra Scrittura, ma è questa che viene adattata alla dottrina stabilita dal Corpo Direttivo. Questo perciò ha la grave colpa di aver falsificato la Sacra Scrittura in cose essenziali, per farle dire cose che essa non dice o per farle dire il contrario di quello che essa dice. Inoltre i TdG interpretano la Sacra Scrittura in senso letterale e fondamentalista, senza tener conto delle regole minime dell'ermeneutica, che sono necessarie per la comprensione di qualsiasi testo. In tal modo si fanno dire alla Sacra Scrittura non solo cose false, ma cose infantili e assurde. I TdG, per esempio, affermano in base alla Sacra Scrittura che Dio creò l'uomo nell'autunno del 4026 avanti Cristo; che il Diavolo, per ingannare Eva e insegnarle la falsa dottrina dell'immortalità dell'anima — «sarete come dèi, *non morrete*» —, si servì letteralmente di un serpente, facendolo parlare come fa un ventriloquo.

In terzo luogo, i TdG non hanno una vita propriamente religiosa. È raccomandata la preghiera personale a Geova, necessaria per ricevere da lui l'aiuto per vincere le tentazioni e comportarsi come Geova desidera; ma il vero culto che si rende a Geova è lo studio biblico fatto nelle adunanze settimanali e l'appartenenza all'«organizzazione visibile di Geova». Nel geovismo non ci sono pratiche religiose né vita sacramentale. C'è soltanto il battesimo, che non è un sacramento, ma è il segno, dato agli altri, che si è presa la decisione di servire Geova. Esso perciò viene amministrato nei grandi raduni geovisti soltanto agli adulti che mostrino un'adeguata conoscenza delle dottrine geoviste. E solamente una volta all'anno si fa un'adunanza per commemorare la morte di Gesù: la cerimonia comprende una preghiera solenne, un canto, una rievocazione di quanto compì Gesù nell'Ultima Cena, e il «passaggio degli emblemi», cioè del pane e del vino, che però assumono non tutti, ma soltanto coloro che sentono di far parte del «rimanente» dei 144.000 «unti», per aver ricevuto il «battesimo con lo Spirito». Se non c'è nessun «unto», gli «emblemi» non vengono assunti da nessuno. Alla cerimonia però assistono anche «lietamente milioni in veste di osservatori», che, invece di avere la speranza di una vita celeste con Cristo, «si rallegrano alla prospettiva di vivere per sempre sulla terra paradisiaca» (ivi, 201 s). «Questi milioni fanno parte delle "altre pecore" di cui parlò Gesù».

Digitized by Google

È un fatto abbastanza strano che i continui spostamenti di date della fine del «sistema malvagio di cose» — dal 1874 al 1914, dal 1914 al 1925, dal 1925 al 1975, dal 1975 a una data imminente, non specificata — non abbia provocato nel movimento geovista crisi che avrebbero dovuto dargli un colpo mortale, perché il fatto che le profezie dei presidenti e del Corpo Direttivo non si avverano era segno evidente che il movimento geovista poggiava sul falso. In realtà, dopo che la data del 1925 si dimostrò falsa, ci fu nel movimento geovista una «grande delusione», perché parecchi membri di esso avevano abbandonato il lavoro, rinviato operazioni necessarie per la salute, interrotto la coltivazione dei campi e distribuito i loro beni ai poveri. Ma la crisi fu ben presto assorbita e il movimento, opportunamente riorganizzato dal presidente J. E. Rutherford, crebbe. Una nuova «grande delusione» si ebbe quando anche nel 1975 — altra data della «fine» del presente «sistema di cose», profetizzata da N. H. Knorr — non avvenne nulla; ma anche questa volta l'organizzazione subì danni contenuti. Invece una crisi grave scoppiò all'interno del Corpo Direttivo, quando nel 1979, partendo dal fallimento della profezia del 1975, si pose in questione la data del 1914, che è la data cardine su cui poggia tutto il geovismo. Il Corpo Direttivo ribadì con durezza che tale data non doveva essere mutata. Un membro del Corpo Direttivo — Raymond Franz — che mosse gravi obiezioni venne espulso e più tardi disassociato: la vicenda è narrata nel volume *Crisi di coscienza*[3], che, se ha mostrato che gravi dubbi esistono anche all'interno del Corpo Direttivo, ha ricordato anche, che nonostante tutte le crisi e tutte le delusioni, il movimento geovista tiene bene ed è in crescita.

---

[3] Cfr R. FRANZ, *Crisi di coscienza*, Atlanta, 1983 (tr. it., Napoli, Ed. Dehoniane, 1988). Raymond Franz era nipote di Frederick Franz, terzo presidente dell'organizzazione geovista (dopo J. F. Rutherford e N. H. Knorr), e per nove anni è stato membro del Corpo Direttivo. La sua opera è di estremo interesse, perché non solo mette in rilievo che all'interno stesso del Corpo Direttivo c'erano divergenze su due punti fondamentali della dottrina geovista — la data del 1914 e la distinzione tra gli «unti» e le «altre pecore» —, ma mostra il modo in cui agisce il Corpo Direttivo, che è ignorato dalla massima parte dei TdG. Scrive R. Franz: «La verità è che perfino tra i TdG pochissimi hanno un'idea precisa sul modo in cui funziona il centro dell'organizzazione. Essi non sanno come si prendono le decisioni su questioni dottrinali, né sanno come il Corpo Direttivo porti avanti le sue discussioni, se le decisioni siano conformemente unanimi o cosa accada quando sorgono dissensi. Tutto questo è coperto dalla riservatezza in cui si svolgono le sessioni a porte chiuse del Corpo Direttivo [...]. Eppure le decisioni prese da quel piccolo gruppo di uomini che formano il Corpo Direttivo possono riguardare, e accade spesso, la vita dei Testimoni negli aspetti più intimi» (p. 50 s).

Digitized by Google

Come si spiega questo fatto? Probabilmente, la spiegazione va ricercata nell'estrema rigidità dell'organizzazione dei TdG e nella sua capacità di plagio degli aderenti[4]. Da una parte, essi sono sottoposti a un'estrema vigilanza, per cui ogni minimo dissenso da quanto ha stabilito il Corpo Direttivo viene immediatamente stroncato e punito con la disassociazione; dall'altra, al TdG non è permesso di pensare in maniera autonoma: egli deve «evitare lo spirito indipendente, mettendo in dubbio i consigli della visibile organizzazione di Dio»; non deve avere contatti e scambi di idee con persone estranee al movimento, che potrebbero insinuargli dubbi circa i dogmi ufficiali; è scoraggiato dal seguire i programmi televisivi o leggere libri e riviste che possono influenzare il suo modo di pensare, che deve essere soltanto quello del movimento geovista[5]. L'unica verità è quella che gli è insegnata con un continuo e implacabile martellamento psicologico nelle adunanze settimanali, in cui è sottoposto a un totale asservimento mentale. «Ecco perché non c'è un solo Testimone di Geova al mondo al quale sia consentito scrivere. Per quanto incredibile possa sembrare, in tutta la loro storia nessuno di loro ha mai prodotto nulla che fosse frutto delle sue riflessioni. È assolutamente vietato loro scrivere libri, saggi, articoli o altro, che contengano il frutto di una loro ricerca, di un loro pensiero. Quei pochissimi che hanno osato farlo sono stati puniti con la disassociazione»[6].

Questo ci fa concludere che l'«organizzazione visibile di Dio» esercita sui suoi adepti una sorta di plagio mentale, per cui perdono ogni senso critico e sono disposti a credere e ad accettare come parola di Dio qualunque cosa che sia loro proposta dal Corpo Di-

---

[4] Cfr M. CASTIGLIONE, *I testimoni di Geova: ideologie e consenso sociale*, Torino, Claudiana, 1981; l'Autore, parlando di ciò che avviene all'interno di questa organizzazione, afferma che essa è «il più rilevante esempio di coercizione psicologica e di manipolazione di massa mai partorito dal protestantesimo statunitense» (p. 65).

[5] «L'istruzione superiore — scrive R. Franz — viene generalmente disapprovata, perché può comportare la perdita della fede e può introdurre in ambienti che espongono al rischio di commettere immoralità» (*Crisi di coscienza*, cit., p. 66, s.n., 6).

[6] S. POLLINA, «Viaggio nel mondo dei Testimoni di Geova», in G. BELLIA (ed.), *Discernere oggi. Le vie, i problemi, le esigenze*, Reggio Emilia, San Lorenzo, 1998, 161. Nel 1982 fu «disassociato» C. Olof Jonsson, TdG da 25 anni, per aver scritto il volume *I tempi dei Gentili. La profezia senza fine dei Testimoni di Geova*, Roma, Ed. Dehoniane, 1989, nel quale mostrava l'infondatezza della data del 607 a.C. come anno della distruzione di Gerusalemme da parte del re Nabucodonosor II: in realtà, il fatto che il re babilonese non distrusse Gerusalemme nel 607 fa crollare la data del 1914, su cui poggia la dottrina geovista. È storicamente certo che Nabucodonosor II distrusse Gerusalemme 20 anni dopo, nel 587/586.

Digitized by Google

rettivo, anche quando questo fa affermazioni che poi si dimostrano false, come le date (1878, 1914, 1925, 1975) della fine del presente «sistema malvagio», e anche quando la traduzione della Bibbia dal greco è manifestamente erronea. Possibile — ci si chiede — che i TdG non si rendano conto di essere ingannati da false profezie e da traduzioni volutamente erronee della Sacra Scrittura? Siamo di fronte all'aspetto maggiormente deprecabile del geovismo: la distruzione che esso opera di ciò che nell'uomo è più propriamente «umano»: la sua capacità di pensare autonomamente, di ragionare e di esercitare la facoltà critica, la sua libertà.

C'è un secondo aspetto, anch'esso assai deprecabile, del geovismo che non possiamo non segnalare; ed è che esso induce a rompere ogni rapporto «umano» e a considerare estranei e da evitare tutti coloro che non appartengono ai TdG, siano essi non solo parenti stretti e amici un tempo carissimi, ma anche il marito, la moglie e i figli, per cui nelle famiglie che non sono tutte formate da TdG avvengono rotture e scissioni crudeli e inumane. Il TdG trova calore affettivo e amicizia soltanto all'interno del movimento geovista — le prime volte che frequenta la Sala del Regno ne è addirittura «soffocato»! — e i suoi veri «fratelli» sono solo gli altri TdG. Tutte le altre persone, in primo luogo i cattolici, sono estranee e nemiche e con esse non bisogna avere nulla a che fare. Questo spirito «settario» rende estremamente difficile ogni dialogo con i TdG.

Tuttavia ciò che rende più deprecabile il geovismo è la sua concezione di Dio. Geova non è il Padre e l'Amico di tutti gli uomini. Egli riconosce come «suoi» soltanto i TdG e solamente per essi ha preparato la «terra paradisiaca», nella quale potranno vivere eternamente felici. Per tutti gli altri uomini c'è la distruzione e lo sterminio nella prossima battaglia di Armaghedon. Un Dio sterminatore di milioni di uomini! Che cosa c'è di più contrario a una retta concezione di Dio? C'è di più: come può Dio — che sia il vero Dio! — volere che non si debba praticare una trasfusione di sangue a un bambino che, senza di essa, è condannato a morire? Eppure è questo che, secondo i TdG, Geova vuole e comanda, pena l'espulsione dal movimento geovista. Un Dio che vuole una simile cosa può essere veramente Dio?

Digitized by Google

NELLA CHIESA E PER IL MONDO DA FEDELI LAICI

Aggiornamento bibliografico lazzatiano

PIERSANDRO VANZAN S.I.

Sulla perdurante attualità di Giuseppe Lazzati abbiamo già riferito presentando la bibliografia apparsa tra il 1986 – anno della sua morte (la vigilia di Pentecoste) — e il 1996[1]. Un fenomeno non solo bibliografico, come si evince dalle tre indicazioni che seguono, e che non tende a esaurirsi, come risulta dalle puntuali segnalazioni della collana «Dossier Lazzati»[2].

Infatti, alla trentina di opere precedenti si aggiunge ora la quindicina di nuovi titoli, editi dal 1996 a oggi, senza dimenticare l'impressionante elenco di articoli apparsi nelle più svariate testate (oltre 1.000 nel primo decennio e già 300 dal 1996 a oggi). Vanno poi segnalati i numerosi incontri commemorativi o di studio, tenutisi in varie parti d'Italia e sponsorizzati da associazioni cattoliche e non. Infine è significativo che sui vari aspetti dell'opera lazzatiana il numero delle tesi di baccalaureato o di laurea finora discusse non mostri flessioni, come risulta dalle schede pre-

---

[1] Cfr *Civ.Catt.* 1997 III 400-413, dove sono presentate una trentina di opere maggiori, senza contare i titoli lazzatiani (riediti, ma anche con qualche inedito), cui va aggiunto l'elenco sia delle tesi universitarie, sia dei vari articoli.

[2] Questa collana (Roma, AVE, 1991-99), inventata e portata avanti con tenacia da Armando Oberti, postulatore della causa di beatificazione di G. Lazzati, merita una segnalazione particolare. Non solo perché è uno strumento che permette di continuare sistematicamente gli approfondimenti della figura e dell'opera lazzatiana (anche pubblicando inediti e testimonianze sempre nuove), ma anche perché si rivela ogni giorno di più una fonte documentaria autorevole, che molti citano. Iniziata nel 1991, col volume *Profilo spirituale di un laico cristiano*, ha mantenuto un ritmo puntualmente semestrale con questi titoli: 1992, *G. La Pira visto da G. Lazzati* e *G. B. Montini e G. Lazzati*; 1993, *Lazzati, il Lager, il Regno* e *Spiritualità della professione*; 1994, *Lazzati, i laici e la secolarità* e *Schuster e Lazzati*; 1995, *Lazzati e l'ACI in un tempo di transizione (1964-1967)* e *Lazzati e le ACLI*; 1996, *Lazzati: un cristiano nella storia* e *Lazzati direttore de «L'Italia»*; 1997, *Lazzati, Dossetti, il dossettismo* e *Lazzati e l'Istituto Sociale Ambrosiano*; 1998, *Lazzati alla guida della Gioventù cattolica milanese* e *Lazzati, il Movimento Laureati e il MEIC*; 1999, *Lazzati e l'«Ad Diognetum»*.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 271-277 quaderno 3579-3580 (7-21 agosto 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

sentate nel «Dossier Lazzati». Ma torniamo alla bibliografia vera e propria o maggiore, che da subito, come accennato, fu vasta, ma anche facilmente organizzabile entro precise sezioni: animazione, teologia e spiritualità del laicato, diaconia culturale e politica. Né è difficile far rientrare in tale schema l'aggiornamento bibliografico odierno, perché, dei 15 titoli in esame, pure quelli che presentano un approccio generale e complessivo hanno tuttavia accentuazioni interne particolari che, stralciate dall'insieme e messe in debita luce, vi sono riconducibili.

Il modello pedagogico-spirituale di «animatore»

Anzitutto, quale dimensione che attraversa tutta la vita e l'opera di Lazzati, c'è quell'originale suo modello, pedagogico-spirituale, evocato nell'impegno di *animatore*: nel senso evangelico (come sale e lievito nella pasta del mondo) o, secondo un testo a lui particolarmente caro, come «anima del mondo» (*A Diogneto*, n. 6)[3]. Tale qualità di animatore — che mette un'anima là dove manca o l'incrementa se e dove trapela qualcosa di buono — comprende l'impegno profuso nella Gioventù Cattolica milanese, nel movimento dei Laureati cattolici, nella testimonianza di vita nei *Lager*, nella fondazione e nell'animazione dell'Istituto secolare Cristo Re, nell'Università Cattolica — e nelle iniziative *extra moenia* della medesima (i famosi corsi di aggiornamento culturale) —, nei corsi di orientamento vocazionale all'Eremo San Salvatore (sopra Erba [Como]) e nella fondazione di quello che voleva fosse un laboratorio per rilanciare una «politica alta», l'associazione «Città dell'Uomo». Ovviamente tale molteplice «animazione» si è realizzata in momenti diversi e in fasi non omogenee, sicché anche nella bibliografia odierna possiamo distinguere quanto è legato al modello di educatore in senso stretto da quanto riguarda il lato culturale e politico, nell'accezione squisitamente lazzatiana di costruire una *polis* migliore[4].

---

[3] Cfr il citato *Lazzati e l'«Ad Diognetum»*, dove spiccano, tra l'altro, cinque densi testi lazzatiani sull'ignoto apologeta del sec. II. Perciò questo testo, specie collegandolo al volume dedicatogli in occasione del 70° genetliaco, *Paradoxos politeia* — ossia il carattere paradossale e meraviglioso del cristiano, che Dio chiama a vivere nel mondo e con i mezzi del mondo ma come, diremmo oggi, uno straniero col permesso di soggiorno —, getta altra luce su quello che divenne il testo emblematico di tutta la sua vita.

[4] A monte di entrambi questi aspetti va collocata l'opera singolare di V. PERI, *La Pira Lazzati Dossetti. Nel silenzio la speranza*, Roma, Studium, 1998. Di quelle tre grandi

Digitized by Google

Sul primo aspetto danno nuova luce sia alcuni volumi dei «Dossier Lazzati» (cfr note 2 e 3), sia il testo curato da P. Colombo e V. Mariani per la collana «Quaderni Balleriniani»[5]. L'opera è un insieme di testimonianze sul carisma lazzatiano: educare alla fede cristiana «esigente» un po' tutti, ma soprattutto i giovani, aiutandoli nel discernimento vocazionale da cui egli intuiva dipendere un futuro migliore non solo delle persone, ma anche della Chiesa e dello Stato.

Teologia e spiritualità del laicato

È noto come, nell'ambito della spiritualità del laicato, Lazzati visse e propose di vivere la quotidianità con uno stile da «mistico *sui generis*»[6], perché soltanto così egli riteneva possibile correggere l'infelice moto pendolare dei fedeli laici, che talvolta si impegnano nel mondo fino a secolarizzarsi e tal'altra si coinvolgono nelle vicende intraecclesiali fino a clericalizzarsi o a sconfinare nella *fuga mundi*. Per evitare questi infausti pendolarismi, fa opportunamente notare M. Stanzione[7], Lazzati mise sempre più chiaramente a fuoco la portata delle categorie: mondo, Chiesa e regno di Dio.

Col termine «mondo» egli intendeva tutte le realtà terrene che, al seguito della Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, considerava buone *ex creatione* (cfr *Gn* 1-2), minacciate però dal pecca-

---

figure, solitamente accomunate nell'avventura postbellica di costruire un nuovo modello di Stato, laico ma cristianamente ispirato (personalismo e solidarietà), l'Autore indaga le comuni radici spirituali profonde. Anzitutto, l'esercizio della «carità politica», ossia, secondo l'invito di Pio XI, consacrandosi a una vocazione laicale e civile di nuova impostazione ascetica e spirituale, così da testimoniare e realizzare nel mondo (e con i mezzi propri del mondo) la pacifica regalità di Cristo. E poi quella singolare, fraterna e libera amicizia, cui rimasero fedeli fino alla morte, nonostante operassero scelte molto diverse: tuttavia sempre profondamente evangeliche, ma non sempre ben giudicate dai cattolici. Di qui il loro procedere abbastanza solitario, ma proprio così edificando «nel silenzio la speranza».

[5] Cfr P. COLOMBO - V. MARIANI (edd.), *Giuseppe Lazzati educatore di giovani*, Seregno (MI), Collegio Ballerini, 1997. Particolarmente suggestivo è l'ultimo contributo: «Il messaggio lazzatiano agli educatori del Terzo Millennio».

[6] Non a caso Lazzati fu detto anche uno «*starez* occidentale», cioè un uomo tutto di Dio, in quanto laico consacrato, ma non prete né religioso, e perciò stesso in grado di concepire originalmente la presenza del cristiano nel mondo, anche rivisitando (col Concilio Vaticano II) l'idea di Chiesa, di mondo e dei rapporti tra queste due realtà. Cfr A. OBERTI (ed.), *G. Lazzati: vivere da laico*, Roma, AVE, 1986,15-31. Questa «mistica del servizio» poi, vissuta da fedeli laici consacrati nel mondo, condusse all'originale formula — riconosciuta nella Chiesa occidentale da Pio XII — degli Istituti secolari.

[7] Cfr M. STANZIONE, *La lezione di G. Lazzati. Un laico a servizio del regno di Dio*, Campagna (SA), Opus Angelicum, 1997, di cui sintetizziamo la II parte, cap. 2.

Digitized by Google

to, che tenta di mandare a monte il piano di Dio (cfr *Gn* 3 e *Rm* 1 e 7), ma recuperate e portate alla vita sovrabbondante in Cristo, *ex redemptione* (cfr *Gv* 10,10; *Rm* 5,20). Di conseguenza l'ascetica insegnata da Lazzati era come a due fasi, richiedendo un iniziale distacco dalle creature — secondo le prospettive della «indifferenza ignaziana» (cioè della purificazione) — per cercare l'incontro con Colui che, «geloso», si pone «al di là di tutte le cose», ma ritornando poi, nella seconda fase, alle creature, ora risplendenti di quella originalità e consistenza proveniente da Dio stesso (l'ignaziana *contemplatio ad amorem*). In breve, Lazzati respingeva il dilemma «Dio oppure mondo» e, in Cristo, poneva l'uomo «tra Dio e il mondo», secondo la *partnership* del progetto iniziale ed eterno del Padre nel Figlio mediante lo Spirito.

Col termine «Chiesa» Lazzati, recependo l'insegnamento della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, intendeva certamente anche la dimensione visibile, istituzionale e giuridica, ma ben integrandola con quella più profonda, misterica e sacramentale, della *koinonia* o comunionalità, che ha il suo *fons et culmen* nella Liturgia in genere e nell'Eucaristia in specie. Anche Stanzione, però, non spiega come Lazzati abbia conciliato la non facile e statica eredità ecclesiologica della *societas perfecta*, da cui proveniva, con quella così dinamica — ma anche possibile occasione di abusi — del circuito comunione e comunità, istituzione e carismi ecc.[8].

Infine, con *regnum Dei* — che fu l'anima della spiritualità, il motore di ogni iniziativa e l'orizzonte della vita di questo «*starez* occidentale» — Lazzati intendeva quel «terzo trascendente» che, presente (in modi diversi ma realissimi) tanto nel mondo quanto nella Chiesa, provoca in entrambe queste realtà un pensare e agire nuovi. Di qui la proposta di sviluppare una riflessione adeguatamente rinnovata, in cui la teologia, dialogando con le scienze umane, elabora insieme a queste un progetto socio-politico-culturale alternativo: questa fu l'intuizione più rivoluzionaria di Lazzati. Donde gli attacchi di quanti gli contestavano sia un cedimento alle mode della secolarizzazione — quasi che il nostro *starez* confondesse il regno

[8] Ulteriore luce dovranno fare gli studi riguardanti i nuovi rapporti da stabilire tra una Chiesa che intende riscoprire la sua autentica dimensione religiosa o teologico-pastorale e un mondo che smette i pregiudizi degli ultimi due secoli. Il Vaticano II indicò le categorie del dialogo e della collaborazione. Rapporti, cioè, non più conflittuali o, nella migliore delle ipotesi, separati, ma in solidale corresponsabilità, dovendo ciascuno dei due *partner* cooperare per la sua parte all'edificazione del «bene comune» dell'unico popolo.

Digitized by Google

di Dio con quello dell'uomo —, sia un rigurgito integrista, quasi che Lazzati sognasse una palingenesi delle realtà terrene *sola gratia*, senza la fatica delle mediazioni culturali e politiche.

Su questo fitto intreccio — semantico e categoriale — fa ulteriore luce un agile studio di Zunino[9], che prende in esame opuscoli, libri, conferenze e articoli di Lazzati sul cristiano laico, elaborati in diverse circostanze tra il 1928 e il 1957, con l'intento di mostrarne il contributo all'elaborazione di una teoria e di una prassi che influirono non poco sulla riflessione conciliare. In breve, tale contributo fa sintesi tra la riflessione biblico-teologica propriamente detta e l'impegno dei fedeli laici, soprattutto nei Movimenti di Azione Cattolica. Il famoso motto geddiano «Preghiera-Azione-Sacrificio» non bastava più: doveva essere integrato con un'adeguata formazione teologica e con la relativa mediazione culturale[10].

Sulla diaconia culturale e politica

Sulla molteplice diaconia culturale lazzatiana — che spazia dall'impegno tra i Laureati cattolici (dove teorizzò il ruolo della professione nella spiritualità laicale) all'Università Cattolica, per oltre 50 anni; dal Centro culturale Ambrosianeum (voluto dal card. Schuster e fondato da E. Falck nel 1948) al giornalismo, come direttore de *L'Italia* negli anni del Concilio — l'aggiornamento bibliografico odierno è particolarmente ricco[11]. In questo aggiornamento, poi, colpisce

---

[9] Cfr R. ZUNINO, *La profezia di G. Lazzati. Il contributo di Lazzati alla riflessione preconciliare sui cristiani laici, alla luce dell'insegnamento del Vaticano II*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 1998.

[10] Cfr anche le note 11 e 12 sulla mediazione culturale, mentre ulteriore luce alla tesi dello Zunino troviamo nel volume del Peri (cfr nota 4) là dove mostra come i tre grandi amici furono precursori del Concilio Vaticano II nel tematizzare non solo la chiamata universale alla santità, ma anche le specifiche responsabilità missionarie e apostoliche del laicato. Sicché il dettato conciliare li trovò pronti e convinti fautori, semmai lamentando di essere rimasti (anche in questo impegno) piuttosto soli e fraintesi.

[11] Cfr *Lazzati direttore de «L'Italia»* e *Lazzati, il Movimento Laureati e il MEIC* — ma anche *Spiritualità della professione*, cit. —, nonché D. BARDELLI, *Ambrosianeum. Cinquant'anni di impegno culturale a Milano*, Milano, FrancoAngeli, 1998 e A. FALCK, *I cinquant'anni dell'Ambrosianeum (1948-1998). Società civile e società religiosa a Milano nella seconda metà del Novecento*, ivi, 1998. Da questi due volumi emerge quanto Lazzati fosse attivo nell'*Ambrosianeum*, sia tenendo corsi e relazioni sui temi propri — come docente di Letteratura cristiana antica —, sia trattando i problemi a lui cari della «paradossale» vocazione e missione dei fedeli laici nella Chiesa *et pro mundi vita*. Bardelli fa poi notare che la partecipazione alla nascita dell'*Ambrosianeum*, insieme ad altri docenti della Cattolica meno omologabili alla linea gemelliana, sarebbe un *test* (e molto precoce) dell'intuizione che il futuro del laicato richiedeva non tanto le metodiche integriste, quanto piuttosto un supplemento di formazione culturale e politica.

Digitized by Google

il fatto che Lazzati sia un po' l'anticipatore di quel «progetto culturale ispirato cristianamente» oggi proposto dall'Episcopato italiano per fronteggiare la deriva etico-culturale nichilista tardomoderna.

Non a caso già 20 anni prima[12] troviamo suggestive anticipazioni circa l'inculturazione della fede, la specificità della «cultura cristiana» (cioè la cultura del nuovo, del tutto, del futuro), l'antropologia cristiana (tridimensionale: corpo, psiche, spirito), mentre la cultura dovrebbe essere «l'interpretazione delle scienze e della storia i cui risultati devono favorire la crescita di tutto l'uomo e di tutti gli uomini». Anche V. De Luca[13] dedica vari capitoli alla diaconia culturale (e politica), ricordando che Lazzati era solito ripetere ai cattolici dabbene e tradizionali che la fede non basta. Essa ha bisogno sia della cultura — fino a progettare un «esperimento di avanguardia»: la Facoltà Teologica nell'Università Cattolica[14] —, sia della competenza e della maturità politica, se si vuole costruire una *polis* in qualche modo avanguardia del veniente *regnum Dei*. In questo senso la diaconia culturale — e la successiva traduzione operativa politica — è contrassegnata dalla speranza escatologica (cfr *Rm* 8,19), che non ferma lo sguardo alla condizione presente della società né della cultura, bensì lo volge a quello che esse saranno (o dovrebbero essere) in futuro. Significativamente Lazzati non parla dell'assenza o dell'attività della creazione in sé, ma dell'attesa (*expectatio creaturae*) della pienezza escatologica, tematizzata appunto nel *regnum Dei*.

Sulla diaconia politica, infine, altra luce portano i «Dossier» *Lazzati e le ACLI*: significative sono le diverse accentuazioni che troviamo nelle relazioni lazzatiane del periodo 1950-62 e 1978-86, quando aumenta il pessimismo sul mancato fruttificare tanto della Costituzione repubblicana, quanto della lezione conciliare; *Lazzati, Dossetti, il dossettismo*, con valutazioni incrociate di Laz-

---

[12] Cfr C. CARPARELLI - T. TURI (edd.), *G. Lazzati: fede e cultura*, Noci (BA), Carucci, 1998 (contiene tre relazioni di Lazzati in epoche non sospette: 1976-'77-'80).

[13] Cfr V. DE LUCA, *La memoria e il coraggio. Vita di G. Lazzati*, Venezia, Marsilio, 1999. Questo volume è il più autobiografico tra quelli citati nel presente aggiornamento, ché l'Autore intende esplicitamente far conoscere alle nuove generazioni il senso e l'attualità di questa testimonianza laico-cristiana «alta». Il testo è arricchito dalle testimonianze di Franco Monaco — già collaboratore di Lazzati all'Università Cattolica e secondo presidente de «La Città dell'Uomo» — e di Armando Oberti.

[14] Ne parlò al Convegno ecclesiale di Roma (1976), trovando particolare risonanza nel card. M. Pellegrino, mentre De Luca ricorda che, insieme al comunista Chiarante, Lazzati discusse addirittura il ritorno delle Facoltà Teologiche nelle Università statali. Cfr *Avvenire*, 24 febbraio 1999, 22.

Digitized by Google

zati su Dossetti e viceversa; e *Lazzati e l'Istituto Sociale Ambrosiano*, dove si conferma quanto fosse un *outsider* o, come egli stesso diceva, «un politico suo malgrado»[15]. Di indole più divulgativa, invece, è l'opera di B. Bonardi[16], con una interessante prefazione di R. Prodi, che ricorda come Lazzati fosse «tormentato dalla quotidiana constatazione dell'abisso che si era creato tra le attese e i comportamenti della politica quotidiana», anche se ciò non fu mai per lui «materia di sconforto, ma anzi, proprio quando verso la metà degli anni Ottanta questo distacco sembrava diventare incolmabile», Lazzati volle la creazione della «Città dell'Uomo»: prezioso cenacolo culturale e, soprattutto, «un atto di fede nella ripresa della capacità d'interpretare (da un'ottica cristiana, ma non solo per credenti) i problemi della società italiana».

Il fatto che a 15 anni ormai dalla morte la sua complessa figura e la sua opera molteplice restino così vive — non soltanto affascinando molti che neppure l'hanno conosciuto, ma anche provocando sempre nuove ricerche — è segno che davvero egli fu un modello riuscito di quei fedeli laici che il Concilio Vaticano II auspicava fossero in modo nuovo «cristiani nel mondo e laici nella Chiesa»[17]. Perciò, conclusa brillantemente la fase diocesana, spetta ora alla Congregazione per le Cause dei Santi l'esame complessivo dell'opera lazzatiana, affinché il Papa ne dichiari autorevolmente l'eroicità delle virtù, contribuendo così alla promozione del laicato cattolico auspicata da Giovanni Paolo II nell'Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* (n. 3).

---

[15] Questa formula sta a significare che Lazzati tentava una lettura corretta (non ideologica) e in profondità (ricercando le cause vere) della situazione di un Paese la cui stragrande maggioranza era, nonostante tutto, cristiana e democratica: ossia appartenente alle «due città», ognuna delle quali non deve prevaricare sull'altra, bensì collaborare lealmente per il «bene comune», quale risulta dalla sinergia tra Chiesa e Stato (peraltro visti nell'orizzonte trascendente del regno di Dio). Cfr note 7 e 8.

[16] Cfr B. BONARDI, *G. Lazzati: la politica per l'uomo*, Fossano (CN), Esperienze, 1996.

[17] La crescente amarezza di Lazzati, via via che il Concilio Vaticano II si allontanava nel tempo, era legata al constatare quanto la stragrande maggioranza dei laici, in particolare i giovani, continuasse a ignorare il fatto straordinario, mai accaduto in 2000 anni di vita della Chiesa, che un Concilio ecumenico si fosse occupato in modo impegnativo del laicato cristiano offrendo un magistero tanto ricco da far sperare in una nuova e diversa stagione della Chiesa. Di una Chiesa, finalmente, non più divisa in due popoli — chierici e laici — o in due generi, come una così antica tradizione riteneva e sosteneva, ma un unico popolo di Dio, tutto destinato alla santità, pur articolato in mansioni diverse e vocazioni particolari.

Digitized by Google

«LA BALIA» DI MARCO BELLOCCHIO

VIRGILIO FANTUZZI S.I.

«La vostra solitudine vi porterà alla rovina, anche fisica... È proprio questo tenace isolamento che vi farà ammalare, eppure siete intelligente, colto, acuto osservatore... Ma perché non vi sforzate più modestamente di scendere in cortile o, meno ancora, uscire da questa stanza o anche solo impugnare la maniglia di questa porta...?». Queste parole che, pronunciate a schermo buio da una voce fuori campo, aprono il film *La balia* di Marco Bellocchio, liberamente ispirato alla novella omonima di Luigi Pirandello, fanno da contrappunto a un'immagine, utilizzata come supporto ai titoli di testa, nella quale si vedono donne di bassa condizione sociale trasportare pietre sul capo, nei pressi di una cava, per deporle su un carro. La voce fuori campo è quella del dottor Mori (Fabrizio Bentivoglio) che si rivolge a un paziente (Michele Placido), distinto proprietario terriero che vive in una villa di campagna. Piove. Il paziente esce sul balcone, indifferente alla pioggia che lo bagna. I suoi familiari si rivolgono al dottore. In un androne buio il volto della madre del paziente appare, nero su fondo nero, sfiorato da un filo di luce che ne delinea il profilo.

La donna del sovversivo

La società è malata. Il dottore non fa che registrare i sintomi di un malessere diffuso. C'è chi si ammazza di lavoro e c'è chi fa fatica ad aprire la porta della stanza dove vive volontariamente recluso. La pioggia (un acquazzone passeggero che bagna gli alberi del bosco sui quali indugia un tenue raggio di sole) rappresenta la natura, viva e vigile, fonte di inesauribili energie. Non sempre gli uomini sanno mantenere con essa un rapporto fecondo. Natura e cultura sembrano fatte per entrare in conflitto l'una con l'altra.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 278-285 quaderno 3579-3580 (7-21 agosto 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

Ecco i sintomi della malattia. La madre dal volto nero è una carceriera che, mentre si mostra preoccupata per la salute del figlio, ne aggrava le condizioni, invece di alleviarle, impedendogli di entrare in contatto con il resto del mondo.

Il dottor Mori, viaggiando in treno, assiste durante una fermata in una piccola stazione a una straziante scena di addio tra un gruppo di donne e i loro uomini che, prigionieri, vengono fatti salire sul convoglio dai carabinieri. Il contesto è quello delle lotte sociali in Italia all'inizio del secolo. I prigionieri sono attivisti politici accusati di turbare l'ordine pubblico. Mori rincasa. Nelle strade della Capitale carabinieri a cavallo inseguono dimostranti con bandiere rosse. Mori incontra Vittoria (Valeria Bruni Tedeschi), la giovane moglie che, in avanzato stato di gravidanza, aspetta la nascita del primo figlio. Nell'ospedale psichiatrico, dove Mori presta servizio, le pazienti sono in agitazione per l'arrivo di una nuova ospite, Maddalena, una dimostrante che, assieme ad altri compagni di lotta, ha tentato di dar fuoco a un teatro. Inseguita dai carabinieri, preferisce fingersi pazza piuttosto che finire in prigione. Nardi, giovane collega di Mori (interpretato da Pier Giorgio Bellocchio, figlio del regista), mostra un particolare interesse per Maddalena.

Le donne che lavoravano alla cava ritornano a casa in gruppo. Tra esse c'è Annetta, vistosamente incinta, che lungo la strada ha un mancamento. Le donne cacciano via un uomo deforme che si aggira nei paraggi. Secondo una diffusa superstizione, la vista di uno storpio, da parte di una donna incinta, potrebbe nuocere al nascituro. In casa Mori, Vittoria partorisce un bambino che rifiuta il latte materno. Il dottor Mori si reca in campagna per ingaggiare una balia secondo l'uso del tempo. Diverse donne riunite in un locale si sbottonano la camicia e scoprono i seni prosperosi davanti al dottore e a un sensale. Mori sceglie Annetta, il cui sguardo fiero gli era già capitato di incrociare dal finestrino del treno mentre i carabinieri la separavano dal suo uomo avviato alle patrie galere. Il sensale lo sconsiglia: «È una ragazza strana, è la femmina di un sovversivo...», ma il dottore non gli dà retta. Appena la balia mette piede in casa Mori, a Roma, il bambino le si attacca al seno e succhia con avidità. Vittoria osserva preoccupata.

Un figlio con due madri. Una naturale, respinta, l'altra acquisita, dalla quale si sente attratto. Un padre, per di più medico, che osserva. È il nodo che tiene uniti i diversi momenti del film. I tasselli che si incastrano gli uni negli altri mostrano un mondo divi-

Digitized by Google

so in compartimenti stagni: la città e la campagna, l'agiatezza della classe borghese e la miseria nella quale si dibattono i contadini, le rigide leggi che determinano la convivenza civile e la ribellione dei dimostranti che vogliono cambiare quelle leggi per modificare le condizioni di vita che ne derivano.

Sullo sfondo c'è l'ospedale psichiatrico dove Mori lavora e dove scambia con Nardi osservazioni sui fatti nei quali è coinvolto, mentre le pazienti, durante l'ora di ricreazione in giardino, non trovano di meglio da fare che andare a prendere il sole arrampicandosi sui rami degli alberi come se intendessero protestare, con quello strano comportamento, contro gli uomini che, vivendo con i piedi per terra, hanno inventato le regole di un gioco, basato sulla reciproca sopraffazione, sostituendole a quelle con le quali da sempre madre natura garantisce a ciascuno il proprio spazio vitale.

Il disagio di Vittoria

Vittoria è una donna fragile. Non sopporta il dolore. Dopo il parto ha chiesto di rimanere sola. L'arrivo della balia la mette in agitazione. Le pare che le misure igieniche non siano pienamente rispettate. Mori ha chiesto a un collega di sottoporre Annetta a un'accurata visita medica. La donna è sana e può allattare. Non riuscendo a prender sonno, Vittoria vaga di notte per la casa. Entra nella stanza dove dormono Annetta e il bambino. Nel corridoio scambia qualche parola con il marito: «È la prima volta che un'estranea sta in casa... qui accanto a noi... il bambino le dorme così vicino... ma tu ti fidi?...». Il marito la rassicura. «Ho paura che mi porti via il bambino...», mormora Vittoria. «Ma tu sei la madre», taglia corto Mori.

In casa Mori la vita si svolge come in un microcosmo perfettamente organizzato. L'androne con il portiere in uniforme che controlla chi entra e chi esce. La servitù al lavoro nei diversi reparti. La macchina da presa esplora quel piccolo mondo cogliendo atteggiamenti e atmosfere. Vittoria che, seduta a tavola da sola, esita prima di chiamare la cameriera con un tintinnio di campanello. Annetta che, non volendo mangiare da sola, raggiunge la servitù in cucina. Mori che cerca la moglie, la quale, a sua volta, cerca Annetta. Stanze e corridoi si susseguono come in un labirinto. Ci sono momenti di tensione mal dissimulata tra Vittoria e Annetta. Mori si intromette. La moglie, infastidita, lancia al marito sguardi fulminei. Annetta placa i dissapori porgendo a Mori il bambino sorridente.

Scoppia un temporale improvviso. Le donne di servizio corro-

Digitized by Google

no a ritirare la biancheria stesa ad asciugare nel cortile. Annetta, incurante della pioggia che la bagna, è con le altre. Le aiuta. I panni stesi si gonfiano, sventolano come vele di una nave sballottata tra lampi e tuoni. La furia del maltempo diventa un gioco al quale le donne si abbandonano con allegria. Dopo aver ritirato i panni stesi, si sparpagliano nella casa per chiudere le imposte. Mori sta lavorando alla scrivania. Vittoria, che ha intercettato una lettera indirizzata ad Annetta, la legge di nascosto. «C'è silenzio da quando non piange più», dice Mori alla moglie. «Non è colpa mia se stava male», replica Vittoria. «Non volevo dire questo...». «Non lo dici, ma lo pensi...». Mori assume un tono di condiscendenza: «Vittoria, tu sei una donna intelligente... Perché reagisci così?... La ragazza ci è utile...». Vittoria replica: «Sono io che mi sento completamente inutile... Il bambino non mi dà niente... e io non gli dò niente...». Tra i due si instaura un rapporto comè tra medico e malato. Vittoria se ne accorge e dice al marito: «Non parlarmi come fai con i tuoi pazienti».

La balia lava il bambino, lo asciuga, lo culla, gli canta una vecchia ninnananna contadina. Un giorno che mamma e balia vanno a fare una passeggiata con il bambino in un parco scoppia un vero e proprio dramma. Mentre Vittoria conversa con alcune amiche incontrate per caso, poco distante Annetta sorveglia il bambino nella carrozzina. Due zingare si avvicinano alla balia. Vogliono vedere il bambino. Allungano le mani e si prendono confidenze che mettono Annetta in agitazione. Toccano il bambino e la balia. Annetta, preoccupata, cerca di attirare l'attenzione di Vittoria, la quale osserva lo strano tramestio senza intervenire. Quando la situazione si fa insostenibile, Annetta grida: «Signora Mori!». Vittoria accorre. Le zingare si sono allontanate dopo aver strappato ad Annetta un orecchino (dono recente della padrona). Il lobo dell'orecchio sanguina. «Non bisogna avere paura così», dice Vittoria. «Non è per me... è per il bambino...», risponde Annetta con tono di rimprovero.

Vittoria osserva che, di tanto in tanto, Annetta si allontana da casa per brevi assenze. Nessuno sa dove vada. «Io non ho più niente... — dice al marito —. Quella donna mi sta portando via tutto...». Mori cerca di calmarla. «Devi mandarla via», insiste Vittoria. «Ho preso un impegno... Il bambino migliora di giorno in giorno...». Ma la donna è irremovibile: «O io o lei...». Mori non sa cosa rispondere. Anche nell'ospedale non ha vita facile tra le pazienti in preda alle loro farneticazioni e il giovane collega incerto sul da

Digitized by Google

farsi. «Non credo più a questo mestiere... — confida Nardi a Mori —. Osservare, classificare, riempire cartelle cliniche, accogliere tutti e non curare mai nessuno, affidarsi al caso...». Vittoria, senza dire niente, lascia la casa di città e si ritira in una villa al mare.

Un itinerario di conoscenza

Al momento di mettere piede in casa Mori, Annetta non aveva potuto non osservare, tra tante cose a lei nuove, le imponenti scaffalature, stipate di volumi, addossate alle pareti dello studio del dottore. Per lei, analfabeta, tutti quei libri sono fonte di stupore non meno di quanto lo siano le carte sparse sul tavolo di Mori: un disegno anatomico di Leonardo, un libro aperto con fotografie di tipi lombrosiani... Prima di partire, Vittoria le ha consegnato la lettera che il fidanzato, insegnante, le ha inviato dal carcere. Annetta chiede a Mori di leggergliela.

«Mi dicono che quando si è rinchiusi al buio bisogna dimenticare tutto... altrimenti si soffre troppo... ma io qui mi sono abituato a vedere il mare, la luce, mi basta il rumore delle onde... sento tutto e vedo molto, m'immagino anche quello che non esiste... tu e il bambino non mi siete distanti... quello che esiste non si può cancellare... Tu pensa a te stessa, a lui, a tutto l'amore che gli darai senza interesse, alla sua ingratitudine felice... Molte donne non sono che mogli obbedienti, si sono sposate per paura, per solitudine... come le loro madri... per paura battezzano i figli e li educano alla paura... tu resta sempre una donna libera. Si può uccidere fisicamente o socialmente un uomo, ma non lo si può costringere a dimenticare i desideri, il sorriso degli altri, le carezze inattese, la bellezza di ciò che ha vissuto, se stesso...».

Talvolta, sostando in cucina, Annetta aveva visto uno scolaretto intento a fare i compiti. Ora si fa coraggio e chiede al dottore di insegnarle a leggere e scrivere. Mori accetta. Carta, penna, calamaio... il pennino che scricchiola sotto le dita incerte dell'apprendista. Mori segue un metodo di insegnamento non sistematico. Parte ogni volta dall'osservazione immediata. Nomi che indicano oggetti, e verbi che indicano azioni appartenenti alla vita concreta. L'alunna assimila e progredisce. Il maestro è soddisfatto. Le raccomanda soltanto di non trascurare il bambino per lo studio. La macchina da presa segue a distanza ravvicinata i gesti dei due, le loro reciproche azioni e reazioni, il loro modo di interloquire, di guardarsi, di sorridere... È come se una storia segreta si sviluppasse tra docente e discepola. Nulla di esplicito.

Digitized by Google

Nulla che possa scalfire la riservatezza dell'una, la compostezza dell'altro... eppure, mentre le mani si sfiorano e i fiati si mescolano, quella riservatezza si fa meno fiera, quella compostezza diventa meno compassata... C'è qualcosa che circola da anima ad anima passando attraverso i corpi... Lo si percepisce negli sguardi, nel tono della voce...

Si susseguono, di giorno e di notte, le manifestazioni dei dimostranti. Maddalena e Nardi si uniscono ai sovversivi. Attaccano manifesti che incitano allo sciopero generale. Partecipano agli scontri con i carabinieri a cavallo. Fuggono. Si riparano sotto un arco in una stradina laterale. Si baciano furiosamente. In visita alla moglie, nella villa al mare, Mori fa con lei una passeggiata tra gli scogli. Parlando di Annetta, Vittoria confessa al marito: «Avevo letto una sua lettera prima di dargliela... era per lei, ma sembrava scritta per me...». Tornando a casa, Mori si imbatte nei dimostranti che si difendono dalle cariche dei carabinieri. Anche Annetta, uscita di casa, è rimasta coinvolta nei disordini. Mori la segue senza farsi scorgere.

Non è la prima volta che il dottore vede la balia inoltrarsi tra i vicoli del quartiere. Le sue domande per sapere dove va hanno sempre ottenuto risposte elusive. Ora è deciso a scoprire cosa si nasconde dietro le improvvise sparizioni della donna. Nella casa di un liutaio Annetta allatta il proprio bambino. Mori è stupito. Annetta non ha rispettato i patti che aveva sottoscritto con una croce nello stipulare il contratto. «Avete ingannato me, mia moglie e anche il bambino...». «Non è vero...». «Avete sfruttato la situazione...». «Vostro figlio sta bene... amo il bambino, voi lo sapete... ma non potevo abbandonare mio figlio... ho pensato che avreste capito da solo... non vi ho ingannato». Mori dice ad Annetta di andarsene. Poi, dopo una pausa di riflessione, le chiede scusa e la invita a restare. Ma ormai il bambino è cresciuto. Rifiuta il latte della balia. Il film finisce senza che nessuna delle vicende che vi si intrecciano raggiunga una conclusione. Annetta parte in treno. Vittoria torna a casa. Mori accudisce le sue pazienti nell'ospedale psichiatrico...

Tema con variazioni

Bellocchio e la sua cosceneggiatrice Daniela Ceselli, in una conversazione che correda la pubblicazione della sceneggiatura del film, chiariscono il senso delle varianti da essi introdotte rispetto alla stesura originale del racconto pirandelliano. Bellocchio ricorda l'emozione immediata che gli ha dato la novella quando gli è capitato di leggerla per la prima volta. Il testo di Pirandello ha una

Digitized by Google

struttura rigida, nella quale vince un certo tipo di meschinità, di mediocrità, di viltà, tanto che la povera balia finisce a fare la prostituta e suo figlio muore, secondo uno schema narrativo tipico della letteratura di fine Ottocento. Per restare fedele alla propria emozione, Bellocchio si è sentito obbligato a cambiare molti aspetti del racconto. È stata cambiata la professione originaria di Mori, che nella novella è un deputato socialista e nel film diventa medico psichiatra. È stata costruita di sana pianta la figura di Nardi per dare a Mori un altro se stesso nel quale potersi rispecchiare[1].

Alcuni cambiamenti sono stati introdotti al momento di passare dalla sceneggiatura al film. Trovandosi in presenza dei corpi, degli sguardi, dei gesti degli attori, il regista si è reso conto del superfluo che c'era nei dialoghi scritti in precedenza. La ricostruzione storica, propria di ogni film in costume, pur essendo accurata, evita gli eccessi di un'illustrazione fine a se stessa. I movimenti di macchina sono sobri ed essenziali, orientati più verso il dettaglio significativo che verso le grandi visioni d'insieme. Particolarmente importante è l'uso della profondità di campo con frequenti cambiamenti di fuoco che sostituiscono o integrano i movimenti di macchina. I personaggi sono seguiti da vicino, scrutati, indagati, ma mai giudicati. Ci si accorge che ciascuno di essi cambia nel corso del film rispetto a quello che era prima. Valeria Bruni Tedeschi e Fabrizio Bentivoglio con le loro qualità di attori impongono ai rispettivi personaggi un rapporto tra marito e moglie dove la sessualità è assente. Vittoria, allontanandosi da casa, ritrova se stessa. Mori, preso dall'angoscia per la sua partenza, corre da lei, ma quando, osservandola attraverso le finestre, si accorge che non sta male, capisce che deve lasciarla in pace. Quando Mori guida la mano della balia nella scrittura sembra che per lui sia la prima volta che stabilisce un contatto fisico con un'altra persona.

Bellocchio e la Ceselli, durante il lavoro di sceneggiatura, si raccontavano reciprocamente la storia alla quale stavano lavorando. Così facendo si sono accorti che uno sviluppo esplicito del rapporto tra Mori e la balia sarebbe stato sbagliato. Sono giunti in questo modo a definire un rapporto d'amore che passa attraverso il ritrovamento della propria identità ottenuto reciprocamente con l'aiuto l'uno dell'altra. Nella struttura del film Mori oc-

[1] Cfr M. BELLOCCHIO - D. CESELLI, *La Balia. Sceneggiatura del film tratto dalla novella omonima di Luigi Pirandello*, Roma, Gremese, 1999, 119, L. 20.000.

Digitized by Google

cupa il posto centrale. Il personaggio interpretato da Bentivoglio non compie azioni clamorose. Il suo punto di svolta è rappresentato dal rapporto con la balia, dal contatto fulmineo che stabilisce con lei fin dal primo incontro a distanza nella stazione ferroviaria, dal progressivo avvicinarsi a lei. La presenza della balia suggerisce a Mori l'esistenza di una realtà alla quale non aveva mai pensato. Avverte in lei un fascino sottile al quale tenta invano di sottrarsi. Sulle prime pensa al latte. Si preoccupa del benessere del bambino. Sembra negare a se stesso e agli altri un mondo segreto di affetti e pulsioni. Finirà con il trovarsi coinvolto gradualmente nel rapporto con la balia, scoprendo in sé un linguaggio che credeva di avere perduto. Il dottor Mori, uomo di riguardo, che ha raggiunto un assetto stabile nella vita, entra in crisi. Passa da uno stato di tranquilla rassegnazione alla sorpresa di chi scopre che esiste un'alternativa, una possibilità di cambiare se stessi e i propri rapporti con gli altri.

* * *

Bellocchio è un regista che da sempre si occupa di rapporti familiari e conflitti psichici. Non si può non ricordare il film del suo esordio clamoroso e ormai lontano, *I pugni in tasca* (1965), che si impose all'attenzione internazionale per la forza espressiva e la violenza dissacratoria. Ne *La balia* si possono avvertire echi di alcune pellicole realizzate da Bellocchio quando più scoperta appariva la sua intenzione di servirsi del cinema come mezzo di intervento, sia nella lotta politica (*Viva il primo maggio rosso*, 1969), sia nel sostegno alla cosiddetta antipsichiatria (*Matti da slegare*, 1974). L'equilibrio con il quale certi argomenti, precedentemente agitati con veemenza, vengono ora riproposti consente di considerare la vicenda personale e artistica del regista come una progressiva acquisizione di maturità. Del tutto convincente appare l'invito espresso dal film, rivolto in particolare alle persone che si considerano «arrivate», a non dare nulla per scontato, nemmeno il proprio equilibrio personale faticosamente raggiunto, ma ad aprirsi al soffio della realtà portatrice di nuova linfa vitale.

Digitized by Google

LA PRIMA VISITA DEL PAPA A UN PAESE ORTODOSSO (Romania, 7-9 maggio 1999)

L'attuazione di un «sogno» sulla via dell'ecumenismo

Un «sogno» ecumenico realizzato, si potrebbe definire il recente viaggio di Giovanni Paolo II in Romania, compiuto nei giorni 7-9 maggio 1999; un pellegrinaggio che ha dilatato la geografia della sua catechesi itinerante per il mondo, impensabile soltanto qualche decennio fa e che alla fine, come ha detto il Papa stesso, al suo rientro a Roma, ha costituito «un *evento di portata storica*, perché è stato il mio primo viaggio in un Paese dove i cristiani sono in maggioranza ortodossi. Rendo grazie a Dio, il quale, nella sua provvidenza, ha disposto che ciò avvenisse in prossimità dell'anno Duemila, offrendo ai cattolici e ai fratelli ortodossi l'opportunità di compiere insieme un gesto particolarmente significativo nel cammino verso la piena unità, in adesione allo spirito che è proprio del Grande Giubileo ormai vicino» (*Oss. Rom.*, 13 maggio 1999, 6). «Siamo tutti curiosi, eccitati — ha detto una ragazza rumena, durante la celebrazione della divina liturgia (nella Piazza Unirii di Bucarest) presieduta dal Patriarca ortodosso rumeno, Sua Beatitudine Teoctist, alla quale assisteva Giovanni Paolo II —, e comunque non ce lo aspettavamo mai nella nostra vita di vedere da noi il Papa di Roma». Nel pomeriggio dello stesso giorno (domenica 9 maggio), presiedendo la concelebrazione eucaristica nel parco *Podul Izvor* di Bucarest, alla presenza del Patriarca rumeno, Giovanni Paolo II affermava: «Sono qui tra voi spinto unicamente dal desiderio dall'autentica unità e dalla volontà di compiere il ministero petrino che il Signore mi ha affidato tra fratelli e sorelle».

La dimensione ecumenica è stata la connotazione straordinaria di questo primo incontro diretto tra il Papa e la grande tradizio-

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 286-295 quaderno 3579-3580 (7-21 agosto 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

ne cristiana dell'Oriente. Dopo lo scisma del 1054 tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, tra i cristiani dell'Occidente e quelli dell'Oriente, scisma seguito da secoli di ostilità, di incomprensioni e di avversioni aperte, accentuate spesso da motivi esterni (politici) ai dati della fede, questo viaggio del Papa è stato un passo fondamentale sulla via dell'ecumenismo. Alcuni osservatori lo hanno letto come un passo sulla via di Mosca, sede del Patriarcato di tutte le Russie, verso il quale, non è un mistero, Giovanni Paolo II guarda da tempo con particolare attenzione, sperando, prima o poi, di poterla visitare. Ovviamente non è la prima volta che il Papa incontra un Patriarca ortodosso: basti pensare ai due incontri tra Paolo VI e Atenagora, a Gerusalemme e a Istanbul; ai tre incontri di Giovanni Paolo II con Dimitrios I e Bartolomeo I, patriarchi di Costantinopoli. Ma in questo secondo millennio non era mai avvenuto un incontro così ravvicinato tra la Chiesa cattolica e una Chiesa dell'ortodossia: la visita del Romano Pontefice in Romania, che annovera la terza comunità ortodossa più numerosa dopo la Russia e l'Ucraina, può essere un primo passo importante per avviare un più decisivo processo storico nel riavvicinamento tra cattolici e ortodossi.

La visita non potrà non contribuire ad attuare quanto il Santo Padre auspicava nella sua lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (n. 34) del 10 novembre 1994. «L'avvicinarsi della fine del secondo millennio sollecita tutti a un *esame di coscienza* e ad opportune iniziative ecumeniche, così che al Grande Giubileo ci si possa presentare, se non del tutto uniti, *almeno molto più prossimi a superare le divisioni del secondo millennio.* È necessario al riguardo — ognuno lo vede — uno sforzo enorme». Consapevole che l'unità dei cristiani è sì «dono dello Spirito Santo» e che da tutti i discepoli di Cristo dev'essere ardentemente invocata, Giovanni Paolo II, superando il peso di un'eredità dirompente del passato ecclesiale, non ha esitato a compiere il primo passo verso i fratelli ortodossi, attuando così in modo concreto il comando del Signore: «Se dunque presenti la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare e va' prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono» (*Mt* 5,22-24).

In questa luce si può intuire come il Santo Padre, per attuare il suo «sogno» sulla via dell'unità, abbia dovuto superare qualche resistenza anche all'interno della stessa Chiesa cattolica in Roma-

Digitized by Google

nia. Soprattutto a questa comunità, duramente provata sotto il regime dittatoriale del comunismo, il largo spazio dato all'incontro col Patriarca ortodosso e col Santo Sinodo di Romania poteva apparire o essere interpretato, di primo acchito, quasi un atto di «sottomissione» alla Chiesa ortodossa; quando il viaggio era nella fase di preparazione, si temeva addirittura che il Papa venisse umiliato. Ma così non è stato. Sia la fraternità con cui Giovanni Paolo II è stato accolto dalla Chiesa ortodossa sia il calore mostrato dalla folla rumena, accorsa molto numerosa a tutti gli incontri, hanno dissolto ogni perplessità iniziale. Anche i cattolici rumeni, sia di rito greco sia di rito latino, hanno trovato sostegno e conforto nella visita pastorale di Giovanni Paolo II al loro Paese. L'attuazione pratica del viaggio apostolico, nel suo esito finale e complessivo, ha confermato ancora una volta la scelta «profetica», coraggiosa, del Papa che mostra di saper guardare la storia con un'ottica non solo naturale, ma soprannaturale.

Sia gli ortodossi sia i cattolici della Romania hanno potuto constatare che tutta la visita del Papa è stata sostenuta e animata dalla preghiera, via privilegiata per ottenere da Dio il dono dell'unità dei cristiani: in quasi tutte le celebrazioni liturgiche il Papa e il Patriarca hanno pregato insieme. Anche alla liturgia celebrata dai greco-cattolici e presieduta dal Papa (pomeriggio di sabato 8 maggio), nella cattedrale di San Giuseppe, era presente una delegazione della Chiesa ortodossa. Proprio per questo il viaggio di Giovanni Paolo II in Romania, con i gesti concreti di dialogo e di riconciliazione che lo hanno caratterizzato, si è tramutato in un evento carico di storia, di futuro e di speranza. «Questa visita ha infranto un tabù, ha dichiarato il teologo ortodosso Olivier Clément. Perché c'era una specie di tabù psicologico da parte ortodossa contro le visite del Papa: è stato infranto e le cose sono andate benissimo, soprattutto a livello di popolo. Un sentimento di fraternità, molto profondo, la gente commossa; questa effettivamente è una porta aperta, in una barriera psicologica e storica che occorre sfondare. Ed è stata sfondata» (*Avvenire*, 13 maggio 1999, 18).

Gesti «ecumenici» tra il Papa e il Patriarca ortodosso

Possiamo leggere i tre giorni della visita di Giovanni Paolo II in Romania entro due prospettive convergenti: *1)* il dialogo fraterno

Digitized by Google

col Patriarca ortodosso e con la Chiesa ortodossa di Romania; *2)* l'incontro con l'intera comunità cattolica rumena. I ripetuti appelli alla pace in Europa, e soprattutto nella regione dei Balcani dove era in pieno svolgimento il conflitto che ha sconvolto il Kosovo, fatti congiuntamente dal Papa e dal Patriarca, sono stati un elemento unificatore dei diversi momenti del viaggio. Alla vigilia della partenza per Bucarest, ricevendo nella basilica vaticana i settemila partecipanti al primo Sinodo della Chiesa Ordinariato Militare d'Italia, il Santo Padre aveva rinnovato il suo appello in favore della regione balcanica, dove nuovamente risuonava il tragico rumore delle armi: «Chiediamo di ottenere a quella martoriata Terra il dono di una pace duratura e rispettosa dei diritti di ogni popolo» (*Oss. Rom.*, 7 maggio 1999, 5).

«Con grande gioia giungo quest'oggi in Romania, nazione a me molto cara e che da tempo desideravo visitare. [...] Eccomi finalmente tra voi, pellegrino di fede e di speranza» (ivi, 8 maggio 1999, 4). Con tali parole calorose, enfatizzate da quel «finalmente», Giovanni Paolo II ha iniziato il suo primo discorso in Romania, durante la cerimonia di benvenuto svoltasi all'aeroporto Baneasa di Bucarest, dove era giunto nella mattina di venerdì 7 maggio. Sia il presidente della Repubblica di Romania, Emil Costantinescu, sia il patriarca della Chiesa ortodossa rumena, Teoctist, hanno rivolto al Papa il loro saluto di benvenuto. Entrambi, nei rispettivi ruoli, lo avevano invitato a compiere questa visita. Il presidente Costantinescu si è adoperato molto per convincere il Patriarca e il Santo Sinodo a invitare il Papa, pensando anche alla ricaduta politica dell'evento, ossia accreditare il processo di sviluppo democratico della Romania anche in vista del suo ingresso nell'Unione Europea. Riferendosi al saluto del Patriarca, Giovanni Paolo II ha affermato che il suo primo viaggio apostolico in un Paese a maggioranza ortodossa «non avrebbe potuto realizzarsi senza la disponibile e fraterna condiscendenza del Santo Sinodo della veneranda Chiesa ortodossa romena e senza il consenso» dello stesso Patriarca. Ringraziando il Presidente e il Patriarca per il loro ripetuto invito e per i loro discorsi di benvenuto, Giovanni Paolo II ha salutato l'intera comunità civile e religiosa della Romania, «Paese ponte tra Oriente e Occidente», rivolgendo anche un particolare pensiero ai vescovi cattolici della Romania, di rito bizantino-romeno e di rito latino; un commosso saluto il Santo Padre lo ha indirizzato «al benemerito e carissimo cardinale Ale-

Digitized by Google

xandru Todea, arcivescovo emerito di Fagaras e di Alba Julia, il quale ha trascorso 16 anni in carcere e 27 in domicilio coatto». Ripercorrendo a grandi linee la storia cristiana del Paese, in cui il messaggio evangelico fu portato, secondo la tradizione, dall'apostolo Andrea, fratello di Simon Pietro, il Santo Padre, fin dal suo primo discorso, ha fatto riferimento esplicito al «duro inverno della dominazione comunista»: «La vostra Patria ha conosciuto, in questo secolo che si avvia alla fine, gli orrori di duri sistemi totalitari, condividendo nella sofferenza la sorte di numerosi altri Paesi dell'Europa. Il regime comunista soppresse la Chiesa di rito bizantino-rumeno unita a Roma e perseguitò vescovi e sacerdoti, religiosi, religiose e laici, non pochi dei quali hanno pagato con il sangue la loro fedeltà a Cristo. Alcuni sono sopravvissuti alle torture e sono ancora tra noi».

Il Patriarca Teoctist, rivolgendo al Papa il suo saluto dopo il Presidente della Repubblica, altro gesto mai avvenuto prima, ha definito «ecumenica» la visita del Santo Padre alla Chiesa ortodossa rumena, visita che si situa «in questo cammino verso la nostra unità» per superare le «distanze» e «il distacco doloroso» avvenuti all'inizio del secondo millennio. Gesti simbolici verso il futuro traguardo di unità sono stati, tra gli altri, il fraterno abbraccio che il Papa e il Patriarca si sono scambiati sin dal primo incontro e quindi il fatto che il Patriarca è salito a fianco di Giovanni Paolo II sul «papamobile»: lungo il percorso dall'aeroporto alla cattedrale di Bucarest entrambi hanno risposto al saluto della folla, costituita in larga parte da fedeli ortodossi. Alla fine della visita di preghiera nella stessa cattedrale ortodossa, risalente al 1656, dedicata all'imperatore Costantino e a sua madre Elena, e prima di entrare nell'attigua residenza patriarcale, Teoctist e Giovanni Paolo II hanno rivolto un breve saluto al centinaio di fedeli presenti nella piccola piazza antistante; il Papa ha auspicato che «una crescente intesa tra ortodossi, cattolici e protestanti sia fermento di unità e di concordia all'interno» della patria comune, la Romania (cfr ivi, 8 maggio 1999, 5). Subito dopo, il Patriarca, compiendo un gesto non previsto dal protocollo, ha invitato il Papa a benedire i fedeli; intonando la benedizione in latino, il Santo Padre si è fermato un attimo e ha aggiunto *simul* («benediciamo insieme»), come di fatto è avvenuto: il Patriarca ha impartito la benedizione in greco e il Papa in latino. *Ad multos annos*, è stato l'augurio di vita e di salute improvvisato dal Patriarca verso

Digitized by Google

Giovanni Paolo II. Ma forse ancora più significativi sono stati i gesti di comunione spirituale e di fraternità sacerdotale che il Papa e il Patriarca si sono scambiati nelle successive celebrazioni eucaristiche di cui parleremo più in dettaglio.

Le tappe salienti della visita apostolica in Romania

Nel primo pomeriggio di venerdì 7 maggio, nella nunziatura apostolica di Bucarest, il Papa ha incontrato i membri della Conferenza episcopale rumena, alla quale ha rivolto un discorso sul tema: *La Chiesa cattolica è invitata a raccogliere la memoria dei suoi martiri per seguire la testimonianza di fedeltà e di dedizione al Signore* (ivi, 6). La Conferenza dei vescovi cattolici in Romania è unica e conta attualmente 16 vescovi: 9 di rito latino e 7 di rito greco-cattolico. Suo presidente è l'arcivescovo di Fagaras e Alba Julia, mons. Lucian Muresan. Successivamente Giovanni Paolo II ha compiuto la visita di cortesia al Presidente della Repubblica, incontrando, nel palazzo presidenziale di Cotroceni, a Bucarest, anche le autorità civili e politiche, il Corpo diplomatico accreditato e le rappresentanze delle diverse comunità religiose in Romania. Dopo un nuovo indirizzo di omaggio del Presidente della Repubblica, il Papa ha svolto il suo discorso affermando che «dopo quarant'anni di comunismo ateo siete chiamati a sviluppare un'arte di vivere insieme», lavorando per edificare una società al servizio di tutti, nella quale i valori cristiani, spirituali e umani occupino un posto importante per il bene dell'intera nazione.

Sabato 8 maggio è stata la «giornata del martirologio» rumeno rivisitato e rivissuto dal Papa soprattutto con la comunità cattolica. Di primo mattino egli ha fatto una visita di preghiera al cimitero cattolico di Belu, a Bucarest, un camposanto monumentale pluriconfessionale, con distinti ingressi. Nella parte cattolica sono sepolti anche i vescovi vittime della persecuzione comunista; tra essi ricordiamo: il card. Iuliu Hossu (1885-1970), creato cardinale *in pectore* da Paolo VI, e pubblicato a titolo postumo in quanto era agli arresti domiciliari; il vescovo Vasile Aftenie (1899-1950), torturato e primo vescovo a morire in carcere. Quindi, dopo aver fatto una breve sosta dinanzi al «Cimitero degli Eroi», dove sono sepolte circa 300 vittime della repressione comunista nella rivoluzione del 1989, il Santo Padre è giunto alla cattedrale cattolica di Bucarest, dedicata a San Giuseppe; essa è stata costruita negli anni 1875-84 in stile romanico con elementi gotici. Giovanni Paolo II vi

Digitized by Google

ha presieduto la Divina Liturgia, detta di san Giovanni Crisostomo, celebrata in rito bizantino dall'arcivescovo metropolita, mons. Lucian Muresan. Il Santo Padre ha presieduto tale liturgia secondo l'uso tradizionale dei Patriarchi orientali, compiendo le benedizioni e gli interventi previsti dal rito e tenendo l'omelia. Tra i vescovi cattolici erano presenti anche il card. Alexandru Todea e l'arcivescovo Gheorghe Gutiu, sopravvissuti alla prigionia e alle vessazioni del regime comunista.

«Le vostre catene, le catene della vostra gente sono la gloria, la fierezza della Chiesa — ha affermato il Santo Padre nell'omelia della Liturgia, facendo riferimento non solo all'ultimo quarantennio di persecuzioni ma anche alla travagliata storia della comunità cattolica rumena di rito bizantino —: la verità vi ha resi liberi! Hanno tentato di far tacere la vostra libertà, di soffocarla, ma non ci sono riusciti. Voi siete restati interiormente liberi, anche se in catene; liberi, anche se nel pianto e nella privazione; liberi, anche se le vostre comunità erano violate e percosse. [...] Sono venuto in questi giorni a rendere omaggio al popolo rumeno, che nella storia è segno dell'irradiarsi della civiltà romana in questa parte dell'Europa, ove ha perpetuato il ricordo, la lingua e la cultura. Sono venuto a rendere omaggio a fratelli e sorelle che hanno consacrato questa terra con la testimonianza della loro fede, facendovi fiorire una civiltà ispirata al Vangelo di Cristo. [...] Oggi sono qui per rendere omaggio a voi, figli della Chiesa greco-cattolica, che da tre secoli testimoniate, con sacrifici a volte inauditi, la vostra fede nell'unità. Vengo a voi per dare voce alla riconoscenza della Chiesa cattolica e non di essa soltanto: all'intera ecumene cristiana».

Ricordiamo che la Chiesa greco-cattolica in Romania è nata nell'anno 1700. Allora, nel sinodo di Alba Julia, una parte dei rumeni di Transilvania decise liberamente l'unione con la Santa Sede, conservando l'originario rito bizantino. L'unione con Roma, com'è storicamente accertato, ha influito notevolmente sullo sviluppo del Rinascimento transilvano, favorendo gli studi e la diffusione della cultura e quindi ponendo le basi della moderna letteratura rumena. La stessa Chiesa veniva però soppressa dal regime comunista il 1° dicembre 1948. Con atto unilaterale, com'è avvenuto in diversi Paesi dell'Europa orientale, i greco-cattolici, cosiddetti «uniati», furono incorporati nella Chiesa ortodossa rumena; a questa furono assegnati anche i loro beni, compresi gli edifici di culto. La Chiesa greco-cattolica aveva allora circa due milioni di fedeli, 5 eparchie (diocesi) con 6 vescovi, 2.700 sacerdoti e 2.588 parrocchie. Nella notte del 28 ottobre 1948 tutti i vescovi furono imprigionati. Con l'approvazione della Santa Sede, furono ordinati 6 nuovi vescovi, che vennero anch'essi arrestati anch'essi. Di questo gruppo di 12 vescovi oggi è vivo soltanto il card. Todea. Dopo 41 anni di soppressione, il 31 dicembre 1989, a seguito della caduta del regime comunista, la Chiesa greco-cattolica è stata

Digitized by Google

di nuovo riconosciuta legalmente dallo Stato rumeno. Per ora sono state restituite soltanto 136 delle 2.588 chiese; 27 sono state costruite nuove e altre 55 sono in fase di realizzazione. Anche in Romania resta ancora aperto il problema della restituzione alla Chiesa greco-cattolica delle sue legittime proprietà o almeno delle principali. Per risolvere tale delicata questione, è all'opera una Commissione mista tra la Chiesa ortodossa rumena e la Chiesa greco-cattolica. Più volte, Giovanni Paolo II ha fatto riferimento a tale «ferita», esortando però, nello stesso tempo, a percorrere una via di dialogo tra la Chiesa ortodossa rumena e la Chiesa greco-cattolica, dialogo non disgiunto dall'«impegno ecumenico, a cui l'intera Chiesa è chiamata». Nel discorso ai membri della Conferenza episcopale rumena (7 maggio), il Santo Padre ha affermato in proposito: «La *restituzione dei beni* è una questione che spesso riappare, soprattutto per la Chiesa cattolica di rito bizantino-rumeno, tuttora priva di numerosi luoghi di culto di cui disponeva prima della sua soppressione. Ovviamente la giustizia esige che ciò che è stato tolto sia, per quanto possibile, restituito. Mi è noto che i Gerarchi [vescovi] non chiedono la restituzione simultanea di tutti i beni confiscati, ma vorrebbero avere quelli che maggiormente servono per le funzioni liturgiche: le cattedrali, le chiese decanali ecc.». Il Papa, esortando entrambe le parti a proseguire le trattative «nel dialogo sincero e rispettoso», esprimeva la speranza che la sua visita in Romania potesse dare un contributo ulteriore a proseguire un cammino di dialogo fraterno, «nella verità e nella carità» (ivi, 8 maggio 1999, 6).

Nel pomeriggio, sempre di sabato 8 maggio, alle ore 18, nel Salone dei Ricevimenti del Palazzo Patriarcale è iniziato l'importante incontro del Papa con il patriarca Teoctist e con il Santo Sinodo; era presente anche il presidente della Repubblica, Costantinescu. Momento culminante della visita è stata la firma della Dichiarazione congiunta del Papa e del Patriarca per la pace nei Balcani. Dopo l'ampio e fraterno discorso del Patriarca, che ha definito la visita del Papa «una pagina straordinaria» nella vita della Chiesa ortodossa rumena, ha preso la parola Giovanni Paolo II. Rendendo onore all'antica storia cristiana della Romania, «impregnata del sangue dei martiri passati e recenti» (ortodossi, cattolici, anglicani e protestanti), con i suoi «tesori di santità e di fedeltà cristiana», il Papa ha definito la sua visita come un «disegno di tenerezza della Santissima Trinità», «una visita che è indimenticabile» e dove «si è oltrepassata la soglia della speranza». Evocando poi la propria storia personale e quella del Patriarca («abbiamo visto le catene e fatto l'esperienza dell'oppressione di una ideologia che voleva estirpare dall'anima dei nostri popoli la fede nel Signore Gesù Cristo»), il Pontefice ha incentrato tutto il discorso nella prospettiva di una testimonianza comune da rendere al Vangelo di Cristo, proseguendo nella via della riconciliazione reciproca tra le Chiese, cattolica e ortodossa: «L'unico

Digitized by Google

Vangelo attende di essere annunciato da tutti, insieme, nell'amore e nella stima reciproca». Anche in questo qualificato incontro il Papa non ha taciuto i problemi esistenti e che ancora dividono cattolici e ortodossi, come «il problema delle strutture ecclesiali [della Chiesa greco-cattolica in Romania che] attende ancora una soluzione definitiva. Che il dialogo sia la via per curare le ferite ancora aperte e per superare le difficoltà che tuttora sussistono». Infine egli ha auspicato che la terra di Romania, geograficamente e culturalmente posta «fra la *latinitas* e Bisanzio, [possa] diventare terra di incontro e di comunione tra l'Oriente e l'Occidente». Le parole chiare e fraterne del Papa sono state sigillate dal lungo applauso delle massime autorità della Chiesa ortodossa, alzatesi tutte in piedi. Il Papa e il Patriarca hanno rinnovato il loro abbraccio. Quando poi Giovanni Paolo II stava lasciando la piazzetta del Patriarcato, Teoctist, col gesto proteso come a voler trattenere l'illustre ospite, gli ha mandato un bacio portandosi la mano alla bocca.

Una irreversibile tappa ecumenica

Questi gesti di fraternità, che inducono realmente a constatare come con questa visita apostolica in Romania si sia «oltrepassata la soglia della speranza» verso la futura unità dei cristiani, hanno avuto il loro vertice di espressione e di testimonianza nelle due solenni celebrazioni eucaristiche di domenica 9 maggio. Alle ore 10, nella piazza Unirii di Bucarest, alla presenza del Santo Padre, il Patriarca Teoctist e i membri del Santo Sinodo hanno celebrato la Divina Liturgia bizantina. È la prima volta nella storia della tradizione ortodossa che avviene una simile celebrazione in una pubblica piazza. Al termine della messa, prima di recitare il *Regina caeli*, Giovanni Paolo II ha potuto rivolgere un discorso a tutti i fedeli ortodossi presenti. «Si sprigioni dalla Chiesa ortodossa rumena e da quella cattolica un unico canto di lode al Nome del Signore! Esso formi una sinfonia di voci, che esprimano la cordiale fraternità dei reciproci rapporti e implorino la piena comunione di tutti i credenti»; l'avvento del prossimo Giubileo del 2000 «impone la ricerca dell'unità di tutti i credenti in Cristo. Esprimo l'auspicio che il terzo millennio cristiano ci trovi, se non del tutto uniti, almeno più vicini alla piena comunione».

L'ultimo atto liturgico di Giovanni Paolo II in Romania può essere indicato come sintesi e simbolo del cammino di riconciliazione percorso finora, tra cattolici e ortodossi, sulla via del dialogo teologico nella verità e nella carità, e della rinnovata disponi-

Digitized by Google

bilità a collaborare insieme per il bene comune della nazione e dei popoli. Tale atto è stata la solenne concelebrazione eucaristica che, nel pomeriggio di domenica 9 maggio, alla presenza del Patriarca Teoctist, Giovanni Paolo II ha presieduto nel parco *Podul Izvor* di Bucarest. Alcune espressioni dell'omelia del Santo Padre (cfr *Oss. Rom.*, 10-11 maggio 1999, 7) possono focalizzare il senso e la «tensione» ecumenica che ha caratterizzato l'intera visita, tappa irreversibile, è lecito sperare, del lungo cammino ecumenico in atto: «Sono qui tra voi spinto unicamente dal desiderio dell'autentica unità e dalla volontà di compiere il ministero petrino che il Signore mi ha affidato tra fratelli e sorelle nella fede. [...] Oggi, dopo un lungo inverno di sofferenza e di persecuzione, possiamo finalmente scambiarci l'abbraccio di pace e insieme lodare il Signore», vivendo tutti, cattolici e ortodossi, «protesi verso l'unità», dono dello Spirito Santo, e da costruire, come credenti, con la cooperazione fraterna, sostenuta dalla preghiera e animata da stima e rispetto reciproco.

Tutta la visita di Giovanni Paolo II, svolta mentre nei vicini Balcani continuava il dramma dei bombardamenti NATO e della pulizia etnica da parte serba, oltre l'impronta ecumenica, ha sprigionato anche un importante messaggio verso la stessa regione balcanica: più volte, l'esempio di convivenza pacifica in Romania tra cattolici, ortodossi e protestanti, come anche tra diverse etnie, è stato indicato quale esempio e possibilità concreta per popoli vicini ancora aggrovigliati nella spirale dei conflitti inter-etnici. Il consolidamento del cammino ecumenico, sanando ferite e lacerazioni che da troppo tempo il corpo ecclesiale porta in sé, non potrà non avere che implicazioni positive sull'intero assetto sociale dei popoli dell'Europa.

Giovanni Marchesi S.I.

Digitized by Google

ITALIA

IL DOCUMENTO DI PROGRAMMAZIONE ECONOMICO-FINANZIARIA PER GLI ANNI 2000-2003

Lo scorso 30 giugno, il Governo ha presentato in Parlamento il Documento di Programmazione Economico-Finanziaria per gli anni 2000-2003 (Dpef). Esso contiene le linee guida che il Governo s'impegna a seguire nei prossimi quattro anni e che saranno trasformate in provvedimenti operativi attraverso le leggi finanziarie e quelle ad esse collegate ogni anno sottoposte all'approvazione di Camera e Senato, a cominciare da quella del prossimo autunno. Enunciazione di princìpi quindi, che però, una volta approvati dal Parlamento, diventano il quadro di riferimento obbligatorio per la compagine governativa.

Il Dpef 2000-2003 è suddiviso in cinque capitoli, che cercheremo di esaminare a grandi linee, mettendone in evidenza alcuni punti significativi. Nell'introduzione si avverte la necessità di «restituire al sistema economico e alla società italiana la prospettiva di una ripresa dello sviluppo e dell'occupazione». Questo obiettivo dev'essere perseguito però rispettando gli impegni comunitari, che impongono «una politica di bilancio orientata verso il pareggio», e, nello stesso tempo, a causa della mole del debito pubblico pregresso, senza poter intervenire significativamente nella riduzione del prelievo tributario. «In questa prospettiva il Governo propone un progetto di politica economica che [...] è diretto a modificare le condizioni di produzione a livello settoriale e micro-economico, a potenziare la formazione alle attività per le quali c'è già oggi una domanda di lavoro che non trova risposta, a rafforzare e diffondere l'uso delle moderne tecnologie nel sistema industriale e nei servizi, a migliorare la qualità dell'offerta dei servizi pubblici e a liberare la società italiana dai vincoli che le sono stati imposti da un eccesso di legislazione». A ciò si aggiunge l'obiettivo di condurre il Mezzogiorno a un tasso di sviluppo «significativamente superiore alla media europea».

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 296-305 quaderno 3579-3580 (7-21 agosto 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

La congiuntura e le prospettive di medio termine

Nel primo capitolo — intitolato «La congiuntura e le prospettive di medio termine» — il Dpef nota che nel corso del 1998 l'economia mondiale è stata caratterizzata da un'accentuata decelerazione dell'attività economica: gli scambi sono aumentati soltanto del 3,3% rispetto al 9,9% del 1997 e la crescita della produzione è stata quasi la metà di quella del 1997 (+ 2,5% rispetto al + 4,2% precedente). A partire dalla seconda metà dell'anno in corso, si attende un'inversione di tendenza, con una ripresa del commercio mondiale e della crescita, in assenza di inflazione. Nel medio periodo il quadro internazionale dovrebbe mostrare un ulteriore miglioramento. Perciò «l'economia italiana — afferma il Dpef — dovrebbe crescere a ritmi progressivamente più elevati, allineandosi nel medio termine alle condizioni di sviluppo equilibrato prevalenti nell'area euro». In tal senso le previsioni di crescita partono dall'1,3% del 1999 al 2,9% del 2003, con la progressione: 2,2% nel 2000; 2,6% nel 2001; 2,8% nel 2002.

L'occupazione, tra il 2000 e il 2003, dovrebbe aumentare dello 0,8% medio annuo, pur in maniera differenziata a seconda dei settori: sarà il terziario a registrare gli incrementi più sostenuti. In tal modo il tasso di disoccupazione dovrebbe ridursi del 2%, scendendo dal 12,1% previsto per il 1999 al 10,1% nel 2003. «Questa stima tiene conto di un modesto aumento medio annuo delle forze di lavoro, determinato dal compensarsi di due effetti: l'aumento della propensione al lavoro e la contrazione — per motivi demografici — della numerosità delle classi in età di lavoro».

«Il quadro strutturale e la competitività del sistema paese» sono esaminati nel secondo capitolo del Dpef, che ripercorre in sintesi il cammino compiuto dall'economia italiana negli anni Novanta. Si ricorda che, a partire dal 1992, all'epoca del Governo guidato dall'attuale ministro del Tesoro, Giuliano Amato, l'Italia è riuscita a realizzare un profondo processo di aggiustamento economico e finanziario, che le ha consentito l'adesione all'Unione Economica e Monetaria, la quale è caratterizzata da un basso costo del denaro e da «una notevole impermeabilità alle crisi finanziarie internazionali», oltre che da un'accresciuta competitività. Questa «potrà essere migliorata solo attraverso dinamiche di prezzo più contenute e il miglioramento della qualità dei nostri prodotti e servizi». Il Dpef ricorda inoltre che per migliorare la competitività è necessario anche un aggiustamento strutturale del sistema produttivo. A tal fine so-

Digitized by Google

no state già avviate la liberalizzazione dei servizi, la riforma organica del sistema tributario, la privatizzazione delle imprese pubbliche, lo sviluppo del mercato finanziario, le riforme della pubblica amministrazione e le misure dirette a raggiungere una maggiore flessibilità nel mercato del lavoro. «Il completamento delle riforme strutturali, la liberalizzazione dell'offerta dei servizi e lo sviluppo e la crescita delle piccole e medie imprese sono i tre pilastri per una politica diretta a modernizzare il sistema produttivo e a porre le basi per aumentare significativamente la crescita del reddito e dell'occupazione nel prossimo decennio».

Infatti l'economia italiana presenta due peculiarità negative, tra le altre, rispetto agli altri Paesi industrializzati: *a)* il tasso di occupazione (51,3% nel 1997) è inferiore rispetto alla media dell'area euro (58%) e in modo ancora più marcato rispetto al valore della Gran Bretagna (70,8%) e degli Stati Uniti (74%); *b)* il tasso di crescita degli investimenti in Italia negli anni Novanta è stato prossimo allo zero (-0,2%) a confronto con una crescita media dell'1,2% nell'area euro e del 2,1% e del 4,9%, rispettivamente, in Gran Bretagna e negli Stati Uniti. Inoltre il tasso di crescita medio annuo del Mezzogiorno è rimasto, in tutti gli anni Novanta, significativamente al di sotto della media nazionale, ricostituendo in larga misura le distanze tra aree diverse del Paese.

Le prospettive della finanza pubblica

L'obiettivo primario del Governo è proseguire nel risanamento dei conti pubblici, necessario al rispetto degli impegni assunti in sede europea sulla progressiva riduzione del debito pubblico e del rapporto tra *deficit* e prodotto interno lordo (PIL). Questo rapporto è fissato all'1,5% nel 2000, all'1% nel 2001, allo 0,6% nel 2002 e prossimo al pareggio nel 2003. Tali obiettivi, tenuto conto della spesa per gli interessi, richiedono un aumento del rapporto tra avanzo primario e PIL dal 4,6% previsto nel 1999 al 5% nel 2000, al 5,1% nel 2001-2002 e al 5,2% nel 2003. La correzione necessaria per riportare nel 2000 l'avanzo primario al 5% del PIL è pari quindi allo 0,5% del PIL, cioè 11.500 miliardi. A questi vanno aggiunti altri 3.500 miliardi che il Governo valuta come intervento minimale per il sostegno allo sviluppo e per la realizzazione degli obiettivi di politica economica e sociale. La correzione complessiva da apportare ai conti pubblici nel 2000 è pari quindi a 15.000 miliardi,

Digitized by Google

di cui 3.500 sono restituiti al sistema economico-sociale sotto forma di maggiori spese o di riduzione di imposte e 11.500 miliardi sono destinati ai riaggiustamento dei conti pubblici.

In proposito gli indirizzi fondamentali della politica tributaria nel prossimo quadriennio saranno finalizzati a completare il processo della riforma fiscale, che mira alla razionalizzazione, all'equità e alla semplificazione del prelievo tributario; a realizzare la riforma dell'amministrazione finanziaria per renderla efficace ed efficiente; a proseguire il processo di riduzione del carico contributivo, facendo ricorso alle risorse derivanti dalla tassazione ecologica; a ridurre la pressione tributaria nei limiti compatibili con l'equilibrio finanziario dei conti pubblici, anche attraverso la lotta all'evasione. Il Dpef si impegna perciò a garantire la copertura finanziaria per altri mille miliardi, per ciascuno degli anni 2000 e 2001, delle agevolazioni agli investimenti; a provvedere all'accelerazione degli effetti della Dit (*Dual income tax*) in termini di riduzione dell'aliquota media gravanti sugli utili d'impresa; a ridurre l'aliquota dell'IRPEF dal 27% al 26%, per il secondo scaglione di reddito; ad aumentare le detrazioni IRPEF sia a favore dei figli a carico sia per i redditi più bassi; a consolidare il provvedimento di sgravio sulla prima casa di proprietà e per i fitti, già introdotto per il solo 1999. La quota sul PIL del prelievo complessivo (entrate tributarie contributive ed extratributarie) dovrebbe scendere, con tali interventi, dal 46,5% del 1999 al 44,9% nel 2003.

Nella elaborazione degli interventi correttivi il Governo parte dalla constatazione che il progredire della spesa corrente a legislazione vigente ha assunto un ritmo più contenuto rispetto agli anni passati. Per quanto non particolarmente elevati in valore assoluto, i suoi tassi di crescita sono però incompatibili con la dinamica del gettito tributario e con gli obiettivi di riduzione del *deficit*. Gli interventi correttivi sono quindi diretti a ridurre ulteriormente la velocità della spesa corrente. Essi risultano — aggiungiamo noi — quelli tradizionali: programmazione rigida delle assunzioni; riconsiderazione della spesa sanitaria; controllo degli acquisti e delle spese di funzionamento delle amministrazioni centrali; potenziamento del concorso dei privati all'esercizio di attività e servizi pubblici; valorizzazione del patrimonio immobiliare pubblico; «ulteriori azioni di razionalizzazione delle istituzioni erogatrici di trattamenti previdenziali e assistenziali e di rafforzamento della previdenza complementare».

Digitized by Google

In sintesi le indicazioni del bilancio programmatico dello Stato sono: *a)* un saldo netto da finanziare pari a 49.500 miliardi nel 2000, in riduzione a 24.000 nel 2002; *b)* una pressione tributaria statale in riduzione dal 27,8% del PIL nel 1999 ad 26,5% nel 2002; *c)* una crescita delle spese correnti al netto degli interessi pari al 2,07% medio annuo nel biennio 2000-2002; *d)* una crescita delle spese in conto capitale che, rispetto al PIL, passano dal 3,9% nel 1999 al 4% nel 2002.

La politica economica

«Gli obiettivi fondamentali dell'azione di Governo — afferma il Dpef nel suo quarto capitolo dedicato alla politica economica — sono la promozione della crescita, la creazione di nuovi posti di lavoro, l'inclusione delle persone e delle fasce sociali emarginate o a rischio di emarginazione». In particolare segnaliamo gli interventi previsti in tema di offerta integrata d'istruzione, formazione, ricerca e trasferimento tecnologico, e di promozione del lavoro.

Gli interventi in tema di *formazione integrata* tenderanno a realizzare i 5 macro-obiettivi previsti nel Patto sociale: *a)* integrazione dell'offerta formativa e complementarità del sistema formativo integrato con il mercato e il mondo del lavoro (obbligo di frequenza ad attività formative, sviluppo di percorsi di istruzione e formazione tecnica superiore, promozione dell'educazione continua e permanente per giovani e adulti, valorizzazione dell'apprendistato e del tirocinio); *b)* inclusione dei soggetti svantaggiati (con riduzione ed eliminazione della dispersione e degli abbandoni scolastici, concreta attuazione del diritto allo studio, rafforzamento delle funzioni di orientamento); *c)* riqualificazione del sistema (con sostegno all'autonomia scolastica e a quella didattica degli atenei, ristrutturazione degli enti di formazione, certificazione delle attività formative, diffusione della formazione a distanza); *d)* infrastrutturazione del sistema (con riqualificazione dell'edilizia scolastica pubblica e universitaria, completamento del piano di investimento nelle tecnologie informatiche); *e)* promozione della ricerca e sviluppo e del trasferimento tecnologico. Inoltre, con il decreto del 5 febbraio 1999, il Presidente del Consiglio rilevava — con ritardo — che «il Governo ritiene lo sviluppo della società dell'informazione un obiettivo fondamentale della propria azione» e istituiva tre strutture che hanno il compito di definire un piano di azione per lo sviluppo del settore: il Forum per la Società del-

Digitized by Google

l'Informazione, il Gruppo di Studio e di Lavoro dei Ministeri e delle Amministrazioni pubbliche, il Comitato dei ministri.

Il Consiglio europeo di Lussemburgo del dicembre 1997 fissò una strategia coordinata in materia di *occupazione* che i singoli Paesi verificano ogni anno nei Piani Nazionali d'Azione per l'Occupazione (NAP), articolati su 4 linee direttrici: Pilastro I - migliorare l'occupabilità (formazione e miglioramento del capitale umano, misure a favore dei giovani e dei disoccupati di lunga durata); Pilastro II - sviluppare l'imprenditorialità (riforma dei mercati, misure a favore della creazione di nuovi posti di lavoro); Pilastro III - incoraggiare l'adattabilità delle imprese e dei loro lavoratori (modernizzazione dell'organizzazione del lavoro, modifica degli orari di lavoro, nuove forme di contratti); Pilastro IV - rafforzare le politiche in tema di pari opportunità (misure dirette ad accrescere l'occupazione e a ridurre l'esclusione dei gruppi più deboli).

Perciò il 31 maggio scorso il Governo ha presentato all'Unione Europea il Piano d'azione nazionale per l'occupazione. Per il *Pilastro I* si prevede di allargare il ventaglio delle forme contrattuali, di completare il decentramento dei Servizi pubblici per l'impiego, sviluppando contestualmente i servizi privati di collocamento. Entro la metà del 2000 è previsto l'avvio del nuovo Sistema informativo lavoro (SIL), per raccogliere e aggiornare in tempo reale le informazioni sulle caratteristiche dei lavoratori in cerca di occupazione e sui posti disponibili in azienda. Lo sviluppo dell'imprenditorialità (*Pilastro II*) verrà stimolato attraverso misure di natura fiscale e incentivato attraverso la semplificazione amministrativa. Presso la Presidenza del Consiglio è stata istituita una struttura dedicata alla delegificazione ed è stato avviato un Osservatorio sulle semplificazioni per verificare l'attuazione e l'efficacia delle misure adottate. L'adattabilità delle imprese e dei loro lavoratori (*Pilastro III*) verrà incoraggiata attraverso l'estensione dei tirocini in tutti i percorsi formativi. Inoltre, verrà resa operativa la Fondazione per la Formazione Continua per sostenere la realizzazione degli interventi di formazione previsti dai piani formativi aziendali e territoriali concordati tra le parti sociali. Sarà promosso ulteriormente l'uso del *part time* e del *job sharing* (condivisione del posto di lavoro). Circa le politiche in materia di pari opportunità (*Pilastro IV*), presso il Dipartimento per le Pari Opportunità della Presidenza del Consiglio sono stati creati l'Osservatorio sulla imprenditorialità femminile, per verificare l'andamento del fenomeno e le misure idonee a promuo-

Digitized by Google

vere l'impresa femminile, e l'Osservatorio sull'impatto della flessibilità sull'occupazione femminile, per valutare l'effetto degli strumenti di flessibilità sul lavoro delle donne. A tal fine è stato già predisposto un documento contenente «Linee guida per l'attuazione del principio di pari opportunità per uomini e donne e valutazione dell'impatto equitativo di genere nella programmazione operativa».

La politica di sviluppo del Mezzogiorno

Il capitolo V del Dpef, dedicato al Mezzogiorno, si apre con una grande dichiarazione di principio: «Lo sviluppo del Mezzogiorno è la grande priorità, la "missione", della politica economica italiana; così come lo è stato il raggiungimento dei parametri di convergenza per la moneta unica. Assicurare una crescita economica accelerata al Mezzogiorno è la condizione necessaria per una duratura, forte crescita dell'intera economia nazionale». Per raggiungere un tale obiettivo il Governo si impegna a offrire uno scenario certo per i prossimi anni, caratterizzato da cinque politiche «settoriali», distinte ma non indipendenti. La prima è una politica di «miglioramento permanente del contesto economico e sociale», tesa all'aumento del capitale sociale (infrastrutture, tutela e fruibilità del patrimonio naturale e culturale, giustizia e ordine pubblico) per creare economie esterne, che valorizzino le «risorse immobili», naturali, culturali e umane, sviluppino nuove occasioni di investimento e favoriscano un balzo della produttività. La seconda comprende le azioni per «la promozione dello sviluppo locale» per mezzo di un uso mirato degli incentivi agli investimenti e dell'attuazione degli strumenti di programmazione negoziata. Attraverso la liberalizzazione dei mercati, dei beni e dei servizi, l'azione delle Autorità indipendenti, la riforma del governo societario di imprese e banche, la terza politica mira a «rafforzare la concorrenza nei mercati». «Le politiche per il mercato del lavoro» infine mirano a rendere più flessibili i meccanismi allocativi tra domanda e offerta di lavoro; a consentire, attraverso le nuove forme contrattuali, di sfruttare tutte le occasioni di lavoro esistenti; a legare livelli e dinamica delle retribuzioni, in modo articolato, alle condizioni di produttività. Queste linee di intervento non potranno avere effetto senza un'accelerazione nell'«ammodernamento dell'Amministrazione pubblica».

Con la costituzione della società Sviluppo Italia, il Governo

Digitized by Google

dispone di un nuovo strumento di sostegno allo sviluppo produttivo del Paese diretto, in particolare, agli interventi nelle aree depresse. Nella Sviluppo Italia sono state riunite le partecipazioni nelle società di promozione sorte negli ultimi anni, in modo da razionalizzare gli interventi. Essa interviene attraverso due società operative: Investire Italia e Progetto Italia, la prima specializzata nella prestazione di servizi finanziari destinati alle imprese; la seconda nella promozione di nuova imprenditorialità, con particolare attenzione alla crescita dei sistemi di piccole e medie imprese. Con la direttiva del Presidente del Consiglio dello scorso 9 giugno, a Sviluppo Italia, oltre alle funzioni di coordinamento e controllo, è stato affidato il compito di progettare e avviare nuove attività nei seguenti àmbiti: *a)* settori produttivi innovativi; *b)* valorizzazione e trasferimento di innovazione nei settori agroindustriale, moda, turismo, logistica e ambiente; *c)* valorizzazione delle risorse naturali, ambientali, culturali e umane e delle vocazioni presenti nel territorio; *d)* valorizzazione del potenziale imprenditoriale femminile e giovanile.

Infine, sulla base dell'esperienza passata, il Piano di Sviluppo del Mezzogiorno è stato elaborato attorno ad alcuni precisi «paletti». I primi tre riguardano gli obiettivi del programma: *1)* viene fissato un obiettivo generale di crescita economica: un tasso di crescita del Mezzogiorno significativamente superiore, entro il 2003, a quello medio europeo; *2)* viene perseguita la concentrazione degli interventi. Si mira alle opportunità che risultano dalle tendenze economiche e sociali positive già emerse, che vengono colte attraverso l'identificazione di «punti di rottura» (esportazioni, consumi dei non residenti, investimenti privati e provenienti dall'estero, ricerca, innovazione e alta formazione, servizi alla persona e alle imprese ecc.); *3)* viene perseguita l'integrazione degli interventi: superando la tradizionale programmazione settoriale, il riferimento programmatico è legato al territorio, con le sue risorse immobili (naturali, culturali, umane), le sue aree di agglomerazione (città e sistemi locali di sviluppo) e le sue reti diffuse (di comunicazione, telecomunicazione e sicurezza).

Altri sei «paletti» riguardano il metodo con cui i programmi e i progetti sono disegnati e attuati: *4)* viene attuato un forte decentramento delle responsabilità di programmazione ai livelli locali di Governo, a cominciare dalle Regioni; *5)* si attua un forte partenariato economico-sociale; *6)* viene elaborato un quadro finanziario unico settennale per tutte le risorse pubbliche disponibili nel Mez-

Digitized by Google

zogiorno; *7)* viene assicurata centralità alla progettazione, alla valutazione *ex ante* e al monitoraggio; *8)* viene data anticipazione, per quanto possibile, alle valutazioni relative alla compatibilità ambientale e alla tutela del paesaggio; *9)* viene previsto il coinvolgimento della finanza privata nel finanziamento degli interventi infrastrutturali e nell'apporto di capitale di rischio alle imprese. In merito è stata istituita l'Unità tecnica Finanza di Progetto (UFP) in seno al CIPE, per assistere le pubbliche amministrazioni nella valutazione delle proposte di investimento realizzate attraverso il ricorso alla cosiddetta finanza di progetto, cioè al coinvolgimento dei privati nell'attività di finanziamento, realizzazione e gestione di infrastrutture e servizi di pubblica utilità. Il Governo nei primi mesi del 2000, dopo anni di discussioni e di annunci verbali, dovrebbe affidare la concessione, con tale regime, dell'ammodernamento dell'autostrada Salerno-Reggio Calabria e della costruzione della Pedemontana Veneta. L'ultimo «paletto» riguarda l'urgenza del programma: *10)* l'avvio immediato dall'inizio del 2000 di un gruppo di interventi, visibili, simbolici della nuova qualità degli investimenti pubblici e tali da essere completati nei tempi prestabiliti.

Conclusione

Il giudizio comune sul Dpef 2000-2003 è che si tratta di un documento «leggero», tale soprattutto dopo il proposito dichiarato dal Presidente del Consiglio di avviare un confronto con le parti sociali sulla riforma della previdenza, che ha incontrato sinora — almeno stando alle dichiarazioni pubbliche — quasi un «muro di Berlino» nelle posizioni dei sindacati. Nel Dpef perciò ne è rimasto soltanto un vago accenno nel cap. III, che parla di «ulteriori azioni di razionalizzazione [...] dei trattamenti previdenziali e assistenziali». Va dato atto all'on. D'Alema del «coraggio» mostrato nell'affrontare un problema sul quale in passato i Governi sono stati sconfitti, ma ora si tratta di non arrendersi. È scontato che una riforma del *welfare* non può essere concepita come un'operazione contabile, magari limitata semplicemente all'eliminazione delle pensioni di anzianità per i prossimi anni, e attuata — come qualche forza politica dichiara — senza alcuna concertazione con i sindacati. Ma proseguire sulla strada della concertazione implica che quella dei sindacati oggi sia soltanto una posizione «contrattuale» e che il Governo, da parte sua, discuta un progetto integrato di ri-

Digitized by Google

forma completa del *welfare*, anche se da attuarsi in varie tappe, e di promozione di un maggiore equilibrio dei pesi e dei frutti tra le generazioni. Lo schieramento di coloro che premono a favore di un intervento sul *welfare*, a causa della mole del debito pubblico italiano, è ampio: dal Fondo Monetario Internazionale all'Unione Europea, dal governatore Fazio al commissario europeo Monti. L'auspicio è che non sia necessario arrivare a una rottura, che, se giungesse dopo un prolungato e inutile braccio di ferro pubblico, non vedrebbe di per sé — secondo alcuni — necessariamente vincenti le posizioni sindacali intransigenti e corporative.

Un'altra critica rivolta al Dpef è giunta dalle Regioni, dalle Province e dai Comuni, i quali vi vedono attuato un troppo tenue federalismo fiscale: l'osservazione ha fondamento, ma dev'essere collegata al problema della mole del debito pubblico, un contenzioso già discusso e non risolto nella Commissione bicamerale per le riforme, il quale costituisce la pregiudiziale da risolvere per compiere passi significativi sulla strada di un ampio federalismo fiscale.

È indubbio infine che il Governo scommette molto sulla crescita economica internazionale per rilanciare l'economia italiana, ma se non riuscirà a sciogliere il nodo della riforma della Pubblica amministrazione, insieme a tutte le misure previste di semplificazione amministrativa e di delegificazione, anche nel settore che regola i rapporti di lavoro, l'occasione sarà persa.

Per quel che riguarda il Mezzogiorno poi, dove gli obiettivi sono alti (tranne quello dell'occupazione, il cui traguardo è una crescita dello 0,8% medio annuo, che è inadeguato) ma le risorse a disposizione scarse, a nostro parere un buco nero, almeno nei princìpi guida del Dpef e, speriamo, non nella politica governativa, riguarda la politica della sicurezza. Nonostante ampie parti del territorio meridionale siano ancora sotto il controllo della malavita e, anzi, alcune attività economiche risentano in quasi tutto il Mezzogiorno di tali «diseconomie», tale argomento sembra essere passato in secondo o terzo piano nelle priorità del Dpef e nell'attenzione del Governo: speriamo di sbagliarci per il bene del Paese.

Michele Simone S.I.

Digitized by Google

ESTERO

IL SEMESTRE DI PRESIDENZA TEDESCA DELL'UNIONE EUROPEA

Il 1° gennaio 1999 il Governo tedesco ha assunto la presidenza semestrale dell'Unione Europea (UE) e simultaneamente quelle del G 7 più la Russia e dell'Unione Europea Occidentale (UEO). Nello stesso giorno entrava ufficialmente in vigore la moneta unica europea e sono stati fissati i valori di cambio tra l'euro e le singole monete dei Paesi partecipanti. Per quanto riguarda l'Italia, il valore di cambio è stato fissato in lire 1936,27 per un euro.

Il semestre si annunciava denso di iniziative e di incontri, e il capo socialdemocratico del Governo tedesco, Gerhard Schröder, si era proposto un ambizioso programma da porre all'ordine del giorno, non perché ci si limitasse a discuterne, come in incontri passati, ma perché si prendessero decisioni operative. Tra i problemi rimasti in sospeso c'erano: la riforma strutturale del finanziamento della politica agricola e regionale; gli incentivi per creare posti di lavoro; e l'«Agenda 2000», vale a dire l'elaborazione del bilancio dell'Unione per il periodo 2000-2006 in previsione dell'ingresso di sei nuovi Paesi (Polonia, Estonia, Ungheria, Repubblica Ceca, Slovenia, Cipro). Le buone intenzioni del Governo tedesco furono ostacolate da un evento imprevisto: lo scoppio del conflitto nei Balcani, che costrinse sia il cancelliere Schröder sia i capi di Stato e di Governo dell'UE che fanno parte della NATO a dedicare tempo ed energie per prendere importanti e complesse decisioni sulla condotta degli interventi militari e sulla ricerca della pace.

Il 2 febbraio si svolse a Petersberg, nei pressi di Bonn, un vertice informale che offrì al Cancelliere tedesco l'opportunità di ribadire con forza la richiesta di modificare il sistema di finanziamento del bilancio dell'UE dal 2000 al 2006. È noto che la Germania finanzia da sola quasi la metà del bilancio europeo e che ogni anno essa riceve di ritorno 20.000 miliardi di lire in meno di quanto versa. Secondo Schröder nei prossimi anni la quota del

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 306-313 quaderno 3579-3580 (7-21 agosto 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

contributo tedesco sarebbe dovuta diminuire; in discussione erano soltanto la quantità e le modalità della riduzione. La revisione della struttura del finanziamento comporta la discussione di due punti nevralgici: il finanziamento della politica agricola e quello dei fondi strutturali. Il *summit* di Petersberg rivelò ancora una volta quanto profondi siano i contrasti e quanto sia difficile, per questi annosi problemi, trovare una soluzione che accontenti tutti. L'unico orientamento sul quale i partecipanti si trovarono d'accordo fu di bocciare tutte le proposte di riforma della politica agricola comune (PAC) che comportassero lo sfondamento del tetto complessivo di 307 miliardi di euro per il periodo 1999-2006, vale a dire di 45,5 miliardi di euro all'anno.

Consapevoli di questo orientamento concordato dai capi di Stato e di Governo, i ministri dell'Agricoltura dei quindici Paesi dell'UE, riuniti a Bruxelles, riuscirono l'11 marzo 1999 a convergere su una soluzione circa il finanziamento della politica agricola comune fino al 2006, che comportava, però, uno sfondamento del tetto di 307 miliardi di euro sancito a Petersberg, per un ammontare di 7 miliardi di euro, una cifra ritenuta sostenibile. La soluzione proposta comportava la riforma dei mercati del latte, della carne bovina, del vino, dei cereali, del mais e dei semi oleosi. Pur aderendo in via di massima, la Francia, l'Olanda e il Portogallo espressero alcune riserve. In ogni caso, sarebbe toccato ai capi di Stato e di Governo dire l'ultima parola nel *summit* di Berlino del 24-25 marzo 1999.

Il 15 marzo 1999, dieci giorni prima di questo *summit*, il presidente della Commissione dell'UE, Jacques Santer, rese noto che l'intera Commissione aveva deciso di rimettere collettivamente il mandato a pochi mesi dalla sua scadenza quinquennale (31 dicembre 1999). Il percorso che aveva condotto a questa imprevista e traumatica decisione era cominciato nel gennaio 1999, quando un Comitato di «cinque saggi» era stato incaricato dal Parlamento europeo di condurre un'indagine ed esprimere un giudizio in merito ad accuse di malversazione, corruzione e nepotismo rivolte ad alcuni membri della Commissione. Il 14 marzo, i «cinque saggi» presentarono al presidente Santer un documento nel quale, pur non esprimendo condanne di natura penale, lanciavano pesanti addebiti di inefficienza gestionale, chiamando esplicitamente in causa tre commissari: la francese Edith Cresson accusata di «favoritismo» per l'assunzione, da parte dei suoi uffici, di un

Digitized by Google

amico dentista quale esperto di AIDS, e di cattiva gestione del programma «Leonardo» di scambi culturali; la svedese Anita Gradin, per carenze nel controllo finanziario; e la tedesca Monika Wulf-Mathiers per aver assunto un collaboratore personale con «procedure inappropriate». Casi di cattiva gestione venivano imputati anche all'ex presidente della Commissione, il francese Jacques Delors, e all'ex commissario Abel Matutes, oggi ministro degli Esteri spagnolo. Pur non trattandosi di specifici reati e di illeciti arricchimenti e pur riguardando solamente alcuni commissari, la Commissione ha scelto la via delle dimissioni collegiali, avendo presente che il Trattato di Maastricht non prevede (pur non escludendolo esplicitamente) l'istituto della sfiducia a singoli commissari. Secondo il presidente del Parlamento di Strasburgo, Gil-Robles, il nuovo presidente della Commissione e i nuovi Commissari si sarebbero dovuti designare al più presto, e comunque, prima delle elezioni europee del 13 giugno 1999 in modo che il nuovo Parlamento ratificasse la designazione, e poi la nuova Commissione esercitasse il suo mandato non soltanto fino al 31 dicembre 1999, ma anche per il quinquennio seguente. L'iniziativa della designazione l'avrebbero dovuta prendere — secondo Gil-Robles — i capi di Stato e di Governo durante il *summit* di Berlino fissato per il 24-25 marzo 1999.

Il «summit» di Berlino (24-25 marzo 1999)

L'ordine del giorno del *summit* di Berlino che prevedeva la trattazione di due importanti argomenti — la crisi della Commissione dopo la remissione collegiale del mandato e la riforma delle politiche comunitarie e i finanziamenti dell'UE («Agenda 2000») — fu rivoluzionato, seduta stante, perché i capi di Stato e di Governo si trovarono di fronte all'incombente decisione della NATO di dar inizio ai bombardamenti aerei sulla Serbia. Parte del tempo fu quindi dedicata a un esame della situazione nel Kosovo. Anche per questo, il *summit* si concluse alle 6,30 del 26 marzo 1999, dopo una notte di difficili trattative che condussero a un accordo sui problemi dell'«Agenda 2000».

In precedenza era stata data una soluzione anche alla crisi della Commissione, con la designazione dell'italiano Romano Prodi alla presidenza con un mandato quinquennale. Egli si impegnò a rendere nota la lista dei 19 nuovi commissari entro il mese di luglio 1999.

Digitized by Google

Il Parlamento di Strasburgo uscito dalle elezioni del 13 giugno 1999 avrebbe dovuto successivamente ratificare la designazione di Romano Prodi nella prima riunione plenaria fissata per la fine di luglio. Agli inizi di settembre avrebbe poi dovuto tenere una serie di sedute per ratificare la scelta dei commissari. A questo proposito è sorta una disputa riguardo ai poteri del Parlamento di ratificare la designazione dei commissari. Il neopresidente Prodi ritiene che il Parlamento non abbia il potere di veto sui singoli commissari, ma soltanto sull'intera Commissione. Alcuni portavoce dei due maggiori gruppi del Parlamento (quello del Partito Popolare Europeo e quello Socialista) invece sostengono che ogni singolo commissario dovrebbe ritirarsi se il Parlamento gli nega la fiducia[1].

Per quanto riguarda il bilancio dell'Unione fino al 2006, la soddisfazione per aver raggiunto un accordo fu pari al risentimento che molti Paesi membri avevano provato nei mesi passati per il rifiuto opposto a ogni proposta di riforma da parte di quelli che traevano i maggiori benefici dalla struttura di bilancio in vigore. Le basi dell'accordo ricalcarono quelle elaborate dai ministri dell'Agricoltura l'11 marzo 1999. Alcuni dettagli furono modificati secondo un criterio di maggiore equità tra i benefici e gli aggravi di ciascuno Stato membro. L'accordo fu facilitato dal comportamento moderato e conciliante del presidente di turno, il cancelliere tedesco Schröder, il quale, pur di garantirsi una vitto-

[1] Comunque, il 9 luglio 1999, dopo ampia consultazione con i tutti i Governi dei Paesi dell'UE, Prodi ha annunciato i nomi dei 19 commissari che governeranno l'Unione nei prossimi cinque anni. La nuova Commissione è così composta: Romano Prodi (Italia) presidente; Neil Kinnock (Gran Bretagna) vicepresidente, riforme; Loyola de Palacio (Spagna) vicepresidente, trasporti, energia; Pedro Solbes (Spagna) affari economici e monetari; Mario Monti (Italia) concorrenza; Pascal Lamy (Francia) commercio; Michel Barnier (Francia) politica regionale; Guenter Verheugen (Germania) allargamento dell'UE; Michaele Schreyer (Germania) bilancio; Erkki Liikanen (Finlandia) imprese e informatica; Franz Fischler (Austria) agricoltura; Chris Patten (Gran Bretagna) relazioni estere; Frits Bolkestein (Olanda) mercato unico; Poul Nielsen (Danimarca) sviluppo e aiuti umanitari; Anna Diamantopoulou (Grecia) lavoro e affari sociali; António Vitorino (Portogallo) giustizia e interni; David Byrne (Irlanda) salute e consumatori; Philippe Busquin (Belgio) ricerca; Margot Wallstroem (Svezia) ambiente; Viviane Reding (Lussemburgo) educazione e cultura.

Della precedente Commissione solo 4 commissari sono stati riconfermati (tra di essi quello italiano, Mario Monti). Sulla base della nazionalità i commissari sono così distribuiti: 2 ciascuno a Germania, Francia, Gran Bretagna e Spagna; 1 ciascuno agli altri 11 Paesi membri. L'Italia, pur essendo tra i Paesi che hanno diritto a due commissari, ne ha uno solo perché il presidente Prodi è italiano. Sulla buona qualità delle persone scelte il consenso è abbastanza ampio. Un'aspra critica è stata espressa dai due partiti democratici cristiani tedeschi (CDU e CSU) poiché il cancelliere Schröder ha imposto a Prodi la scelta di un socialdemocratico e di un verde, dando «uno schiaffo agli elettori» che nelle elezioni europee dello scorso giugno hanno votato in Germania in maggioranza per la CDU-CSU.

Digitized by Google

ria politica capace di accreditare la sua *leadership* sul piano europeo, praticamente rinunciò a far valere la perentoria richiesta che venisse ridotto il divario tra ciò che la Germania versa nelle casse dell'UE e ciò che riceve in cambio. Il divario di 11 miliardi di euro tra il dare e l'avere è rimasto. Riuscì comunque a strappare due modesti vantaggi: quella cifra non subirà aumenti fino al 2006, e i *Länder* dell'ex Germania Orientale otterranno maggiori contributi. L'approvazione del programma «Agenda 2000» ha così spianato la strada per l'allargamento dell'UE con l'ingresso nel 2006 dei sei nuovi Stati in lista di attesa.

Il «summit» di Colonia (4-5 giugno 1999)

Secondo la consuetudine, i semestri di presidenza dell'UE si concludono con un vertice di capi di Stato e di Governo verso la metà di giugno e di dicembre. Quest'anno, invece, tenendo conto dei due eventi eccezionali (il conflitto nei Balcani e le elezioni per il rinnovo del Parlamento europeo svoltesi il 13 giugno 1999) il vertice conclusivo della presidenza tedesca si è tenuto a Colonia il 4-5 giugno. In questo *summit* sono venuti al pettine due nodi importanti: la difesa e la politica estera comune e il «patto sul lavoro» per aggredire il grave problema della disoccupazione.

Il tema della difesa e della politica estera comune ha destato un interesse pressante in seguito alle numerose critiche espresse sul comportamento dell'UE nel conflitto balcanico. Il compito di intervenire militarmente è stato affidato alla NATO, che è l'organo di un'alleanza di cui fanno parte anche due Paesi non europei (Stati Uniti e Canada) mentre gli altri Paesi, tranne la Turchia, fanno parte dell'UE (Belgio, Danimarca, Francia, Germania, Grecia, Regno Unito, Islanda, Italia, Lussemburgo, Norvegia, Olanda, Portogallo e Spagna). Orbene, il conflitto nei Balcani è un problema specificamente europeo e, in quanto tale, avrebbe dovuto principalmente coinvolgere la responsabilità e l'iniziativa dell'UE. Invece, pur avendo deciso con riluttanza di partecipare all'intervento militare, gli Stati Uniti hanno dato il maggior contributo di uomini e di mezzi, senza i quali l'intervento non avrebbe conseguito i suoi fini. I Paesi della NATO appartenenti all'UE non hanno saputo fare altro che attenersi alle scelte tattiche e strategiche del comando militare americano. È già stato un successo insperato che i Paesi europei della NATO, pur con qualche dissenso dell'Italia e della Grecia, siano rimasti solidali dall'inizio al-

Digitized by Google

la fine delle ostilità. Il ruolo dell'UE, sul piano sia militare sia politico-diplomatico, è stato sostanzialmente subordinato a quello americano. Prendendo atto, ancora una volta, della congenita debolezza dell'UE nei confronti dell'alleato americano, i capi di Stato e di Governo, riuniti a Colonia, hanno finalmente deciso di compiere un passo mirato a dare unità alla politica estera e della difesa, in modo che l'UE diventi capace di decidere iniziative autonome supportate da una credibile forza militare. Non si tratta ovviamente di rompere l'alleanza militare dell'Europa con gli Stati Uniti, ma, nell'ambito della NATO, di mettere l'Europa in grado di gestire autonomamente una funzione complementare, per esempio nei casi di crisi che interessino l'area europea.

In breve sintesi le deliberazioni del *summit* di Colonia su questo tema sono le seguenti: *1)* è stato istituito l'Alto Rappresentante per la Sicurezza e la Politica Estera e si è pensato di affidarne l'incarico all'attuale segretario della NATO, lo spagnolo Javier Solana; *2)* è stato preso l'impegno di equipaggiare l'Europa con gli strumenti e le strutture necessarie per condurre una comune e autonoma politica della difesa. In quest'ordine di idee l'UE dovrà assorbire l'UEO (l'Unione Europea Occidentale)[2] le cui funzioni specificamente militari sono affidate alla NATO; *3)* ed è stata concordata una strategia comune verso la Russia, con il preciso scopo di integrarla con il resto dell'Europa, di aiutarla a consolidare la democrazia, di rafforzare la cooperazione per la sicurezza e per combattere la criminalità organizzata.

La discussione sul «patto per il lavoro», mirato a risolvere il drammatico problema dei 18 milioni di disoccupati, si è intrecciata con le notizie relative al cattivo andamento dell'euro sul mercato dei cambi. Dal giorno della sua introduzione (1° gennaio 1999) la moneta europea aveva perduto circa il 10% del suo valore nei confronti del dollaro. Le cause, secondo gli esperti, stavano nel divario tra l'andamento dell'economia americana e di quella europea. Negli Stati Uniti il prodotto interno lordo (PIL) continuava a crescere di circa il 4% all'anno, mentre quello dell'Eu-

[2] L'UEO è un organismo che trae origine dal trattato di Bruxelles del 1948 e che ha assunto l'attuale denominazione nel 1954 con lo scopo di contribuire all'elaborazione di una politica comune di difesa tra i Paesi membri: Belgio, Francia, Regno Unito, Lussemburgo, Olanda, Germania e Italia. Nel 1988 vi hanno aderito la Spagna e il Portogallo, e nel 1992 anche la Grecia. Ci sono, inoltre, Paesi associati o come osservatori (Austria, Danimarca, Finlandia, Irlanda e Svezia) o come *partner* speciali (Bulgaria, Repubblica Ceca, Estonia, Lettonia, Lituania, Polonia, Romania, Slovacchia e Ungheria).

Digitized by Google

ropa non superava il 2% di crescita. La disoccupazione è ridotta al 4%, mentre in Europa si mantiene sul 10%. La competitività tra due dei più grandi attori economici mondiali è a favore degli Stati Uniti, per cui gli esperti si chiedevano se la strisciante svalutazione dell'euro non fosse assecondata o almeno tollerata dalla BCE (Banca Centrale Europea) con la tacita accondiscendenza dei Governi, in quanto avrebbe potuto favorire le esportazioni dei prodotti europei sui mercati internazionali, contrastando in tal modo la maggiore competitività americana. Poiché nell'area europea i consumi interni erano stagnanti, l'aumento delle esportazioni avrebbe potuto creare nuovi posti di lavoro.

Sul tema della svalutazione dell'euro la Banca Centrale Europea preferiva mantenere un rigoroso riserbo e i ministri economici e finanziari degli undici Paesi che hanno adottato l'euro si limitavano ad affermare che non c'era alcun motivo di preoccupazione. A rendere tesa la situazione intervenne un fatto che ha visto come protagonista l'Italia, la cui congiuntura economica è piuttosto depressa. Contro le previsioni governative del 2-2,5%, il PIL non riusciva a crescere più dell'1%; e la disoccupazione si manteneva al livello del 12% sul piano nazionale e superava il 20% nelle regioni meridionali. Di fronte a questi dati il ministro del Tesoro italiano, Giuliano Amato, ha informato i suoi colleghi che per l'anno in corso si prevedeva che il rapporto tra il PIL e il *deficit* del bilancio italiano sarebbe stato del 2,4% e, in tal modo, avrebbe sforato il limite del 2% imposto dal «patto di stabilità», che in questi casi prevede una temporanea esclusione dall'area dell'euro e pesanti sanzioni finanziarie. Il modo rassicurante con cui il ministro del Tesoro italiano ha esposto la situazione indusse i suoi colleghi a fare un'eccezione e a non prendere provvedimenti. Ma alcuni ambienti finanziari internazionali hanno accusato l'Italia di essere in qualche misura responsabile della svalutazione dell'euro.

Collocata in questo quadro, la trattazione del tema relativo al «patto per il lavoro» non ha condotto a risultati concreti, com'era già accaduto in tre precedenti *summit* (Lussemburgo, dicembre 1997; Cardiff, giugno 1998; Vienna, dicembre 1998). Nel documento conclusivo del *summit* si afferma che il «patto per il lavoro» si fonda su tre pilastri: il miglioramento della capacità innovativa e dell'efficienza del mercato del lavoro, dei beni, dei servizi e dei capitali; il coordinamento delle politiche dell'occupazione per migliorare la possibilità di adeguamento delle imprese con i propri lavoratori, offrendo uguali

Digitized by Google

opportunità agli uomini e alle donne; l'avvio di un «dialogo macroeconomico» tra i *leader* europei, la Commissione Europea, la Banca Centrale Europea, i datori di lavoro e i lavoratori dipendenti. Negli ambienti economici e finanziari internazionali il documento è stato severamente giudicato come «ricco di parole, ma povero di azione», come «una lista di buone cose, ma senza una precisa risposta alla domanda se i *leader* politici vogliono realmente far qualcosa per metterle in pratica» (cfr *International Herald Tribune*, June 7, 1999).

Secondo gli osservatori, l'incapacità o almeno la difficoltà degli organi politici dell'UE di varare un piano concreto e viabile per ridurre la disoccupazione discende dal contrasto ideologico tra due scuole di pensiero economico. L'uno (quello socialista) si riallaccia all'ex presidente della Commissione, Jacques Delors, il quale, al vertice di Essen (dicembre 1994), riuscì a far approvare un piano contenente 14 progetti di grandi lavori nel settore dei trasporti e dell'energia (tra questi l'aeroporto della Malpensa) che venivano finanziati dal bilancio dell'UE (cfr *Civ. Catt* 1995 I 403). La filosofia soggiacente era quella della creazione di posti di lavoro con l'intervento diretto degli Stati. La seconda scuola di pensiero (quella liberista) si basa più sull'imprenditoria privata che su quella statale, ed esige radicali riforme strutturali: flessibilità nell'impiego di mano d'opera; riduzione delle tasse e dei contributi statali; revisione dei sistemi previdenziale e pensionistico; investimenti per la ricerca di nuove tecnologie capaci di mantenere competitivo il sistema produttivo e per l'istruzione professionale ecc.

Nonostante che nei quattro principali Paesi dell'UE (Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia) si siano insediati Governi a direzione socialdemocratica o socialista, la correlativa scuola di pensiero non è riuscita a prevalere, ma si è anzi ulteriormente indebolita, perché, al suo interno, si sono verificate profonde correzioni ideologiche che l hanno avvicinata a quella liberista. La rivoluzione culturale impressa dal *premier* britannico, Tony Blair, al partito laburista e l'emarginazione di Oscar Lafontaine nel partito socialdemocratico tedesco e la sua sostituzione al dicastero delle Finanze del Governo federale sono due segni particolarmente indicativi. Su questi presupposti, e terminata l'emergenza causata dal conflitto nei Balcani, si può sperare che il problema della disoccupazione nell'UE possa avviarsi presto verso una soluzione.

Angelo Macchi S.I.

Digitized by Google

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

RECENSIONI

SANDRA MAZZOLINI, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto «natura della Chiesa» - «missione della Chiesa» nell'iter della costituzione de Ecclesia (1959-1964)*, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1999, 470. L. 55.000.

Nel confronto con i volti cangianti della modernità, la Chiesa si è mossa secondo tre modelli successivi. Ne ha parlato recentemente Antonio Acerbi. Il primo modello è stato fortemente condizionato dalla modernità, che negava legittimità alla dottrina cristiana e legittimità sociale alla Chiesa con l'aiuto di poteri politici ostili. Il pensiero cattolico reagì negando al pensiero moderno ogni valore ideale e sociale.

Verso la fine del secolo scorso, al primo si sostituì il secondo modello, fondato sull'ammissione della possibilità che i princìpi valevoli per la società religiosa non fossero necessariamente applicabili a quella civile. Il pensiero cattolico aveva ormai adottato la filosofia sociale neoscolastica, che vedeva nella convivenza umana un proprio autonomo fondamento di ordine metafisico, mentre l'ecclesiologia neoscolastica andava recuperando un'identità autonoma teologicamente fondata.

Nel nostro secolo è venuto emergendo un terzo modello, che ha potuto giovarsi dell'approfondimento dell'autocoscienza della Chiesa avviato intorno agli anni Venti e culminato nel Vaticano II. Esso presenta la Chiesa come mistero, ossia come presenza storica dell'azione salvifica di Dio, e come missione, ossia come servizio all'umanità mediante l'annuncio del Vangelo nell'«oggi» del mondo.

Il volume che presentiamo è un lavoro di teologia positiva, della quale ha il metodo, il rigore, l'erudizione, la forma mentale, i tecnicismi espressivi e linguistici. Pur essendo un lavoro strettamente teologico, interessa tuttavia, per il tema che affronta, anche la storia della cultura. Trattando infatti un tema che rientra a pieno titolo nel terzo modello, di cui dicevamo, il volume costituisce un contributo alla conoscenza dell'autocoscienza della Chiesa, che è un valore non soltanto per la storia dell'ecclesiologia, ma anche per la storia dell'evoluzione dello spirito occidentale.

Un cenno sul tema, sulla metodologia e sui risultati. La Chiesa è studiata nella sua natura missionaria che si riverbera nelle componenti ecclesiali essenziali dell'episcopato e del laicato. La possibilità di sviluppare una ricerca sulla natura ecclesiale come natura missionaria deriva

Digitized by Google

dall'attribuzione alla Chiesa delle categorie di mistero e di sacramento, che permettono il superamento della concezione ecclesiologica societaria e aprono, attraverso la via cristologica, a una concezione insieme storica ed escatologica. La relazione natura-missione è indagata all'interno dell'*iter* che ha prodotto il massimo documento del Vaticano II, nella sua genesi e nella sua formazione, dalla fase antepreparatoria al dibattito in aula.

La metodologia è ritmata dall'analisi delle fonti, delle tematiche e delle aree contenutistiche. È stata cura dell'A. delimitare l'ambito delle fonti, scegliendo preferenzialmente la documentazione ufficiale pur condividendo in parte l'opinione degli storici della scuola di Bologna, che ritengono quella documentazione insufficiente da sola in ordine a esiti oggettivamente fondati.

Le fonti accuratamente indagate sono gli *Acta et Documenta* e gli *Acta Synodalia*. Della prima raccolta sono stati esaminati i *vota* dei vescovi (che pure sollevano seri problemi quando sono utilizzati come fonti), gli schemi *de ecclesia* e *de missionibus*, le discussioni avvenute nelle Commissioni Centrale Preparatoria e per gli Emendamenti. Della seconda raccolta sono stati utilizzati i dibattiti conciliari relativi ai due schemi. Lo studio dei documenti presentati alla Segreteria del Concilio durante le sessioni e le intersessioni ha permesso di sottolineare lo sviluppo del tema negli interventi in aula, in quelli presentati alla Segreteria e nelle modificazioni degli schemi discussi dopo le proposte dei padri conciliari. La ricostruzione storica e critico-filologica degli schemi ha riguardato le parti che toccavano l'oggetto della ricerca.

Sono stati raggiunti due risultati evidenti. È stata innanzitutto posta in rilievo la ricchezza di temi e le possibili piste di future indagini emergenti dalla documentazione ufficiale dei periodi antepreparatorio, preparatorio e conciliare del Vaticano II. Di ciò dà conto la serie di aree ecclesiologicamente interessanti presentate nella sezione conclusiva del volume.

È stato inoltre compiuto un originale lavoro teologico che si affianca ai molti lavori storici che, soli, hanno finora indagato le fonti conservate in *Acta et Documenta*. L'A. ha dimostrato molto equilibrio nella comprensione e valutazione dei *vota* usati senza forzature, né valorizzandoli oltre il necessario né deprezzandoli per partito preso.

Non stupisce che in una tale congerie di nomi e di luoghi di tutte le latitudini e di citazioni latine siano sfuggiti qualche errore e alcuni refusi. Un brevissimo saggio. A p. 14, nota 28, *Excellentiae Tuae* dovrà leggersi *Excellentia Tua*; a p. 428 c'è una *h* superflua nel cognome di H. de Lubac.

G. Mucci

MASSIMO VIGLIONE, *Rivolte dimenticate. Le insorgenze degli italiani dalle origini al 1815*, Roma, Città Nuova, 1999, 343, L. 38.000.

Quest'anno ricorre il bicentenario della Rivoluzione partenopea del 1799, che ha avuto una grande eco nella stampa. Sono state molte, inoltre, le pubblicazioni di carattere storico, anche se non tutte dello stesso valore, che hanno riproposto all'attenzione degli appassionati di «cose storiche» quei fatti passati e mai dimenticati, ancora capaci di suscitare, anche tra i non specialisti, passioni opposte. Com'era prevedibile, gli studiosi della materia nella lettura e interpretazione di questi fatti si sono, come nel passato, ancora una volta divisi. Alcuni sostengono

Digitized by Google

che la Repubblica napoletana — come le diverse Repubbliche giacobine instaurate in Italia dall'esercito francese rivoluzionario negli anni 1786-99 —, anche se imposta per «diritto di conquista» dalle armi del generale J. Championnet, fu un evento, breve ma significativo, di civiltà e di progresso per Napoli e per tutto il Meridione, sebbene a differenza della Rivoluzione francese fu, per dirla con Vincenzo Cuoco, una «rivoluzione passiva», fatta senza il popolo, anche se a vantaggio di esso, dagli spiriti illuminati della «nazione».

Secondo alcuni storici di matrice crociana, inoltre, queste Repubbliche giacobine misero in moto il movimento di unità nazionale, che non si sarebbe più arrestato fino all'unità d'Italia, anche se esse ebbero vita effimera. Altri studiosi, di diversa tendenza culturale, ritengono all'opposto che queste Repubbliche, in particolare quella romana e quella partenopea, furono non solo instaurate dalle armi straniere, ma imposte contro il popolo, che si sollevò in armi, in ogni parte d'Italia, per cacciare lo «straniero rivoluzionario», nemico giurato delle istituzioni antiche nate dall'*Ancien Régime*, le quali si reggevano sull'accordo tra trono e altare.

La storiografia anche più recente ha studiato perlopiù i fatti del 1796-99 considerando quasi esclusivamente il versante rivoluzionario e repubblicano di quelle vicende, ignorando che parallelamente ad esse si sviluppò in ogni parte d'Italia, dal Piemonte alle Calabrie, un movimento popolare di controrivoluzione, che ebbe carattere unitario e di vera e propria opposizione armata all'avanzata francese in Italia e alle idee di cui essa si faceva programmaticamente portatrice.

Il lavoro di M. Viglione studia il fenomeno delle insorgenze antirivoluzionarie e antigiacobine in modo globale e non più frammentario, com'era avvenuto finora, analizzando quasi regione per regione la consistenza e l'importanza dei movimenti popolari che mobilitarono uomini di tutti i ceti, ma per lo più contadini e *lazzaroni*, in difesa delle istituzioni tradizionali. Egli innanzitutto tende ad allargare i termini cronologici del fenomeno controrivoluzionario in Italia, facendolo iniziare prima dello scoppio della Rivoluzione francese e cessare soltanto con la caduta di Napoleone. Circa la consistenza numerica del fenomeno, l'A. non ci sembra lesinare sulle cifre. Egli ritiene che circa 300.000 italiani parteciparono in ogni parte della penisola alla lotta antigiacobina, e che oltre 100.000 morirono nelle battaglie eroicamente combattute contro l'invasore d'oltralpe. Tutto questo però è stato dimenticato dalla storiografia ufficiale, cancellato dalla coscienza storica nazionale; per quale motivo si chiede l'A.? Per il semplice fatto, risponde, che la nostra cultura storica è inficiata dal vecchio pregiudizio «risorgimentalista»; essa vede nella Rivoluzione francese e nelle rivoluzioni giacobine italiane della fine del Settecento le origini del Risorgimeno nazionale. A questo proposito scrisse Benedetto Croce in un celebre saggio del 1911, facendo riferimento alle vicende della Rivoluzione napoletana del '99, che essa «gittò il primo germe dell'unità italiana».

Questo pregiudizio, continua l'A., spinge gli storici, in particolare quelli di formazione crociana e marxista, a non ammettere che la maggioranza degli italiani insorse in armi contro le rivoluzioni giacobine, contro l'illuminismo, in difesa «dei valori tradizionali della civiltà del trono e dell'altare». Infatti mentre la ribellione spagnola antinapoleonica è studiata e conosciuta e così anche la controrivoluzione nella Vandea francese, il movimento italiano dell'insorgenza non è stato quasi toccato dalla storiografia ufficiale, e ciò perché «l'Italia, a differenza della Spagna e

Digitized by Google

della Francia, ha avuto il Risorgimento, e non è possibile ammettere che il popolo italiano possa essere stato massicciamente contrario ad esso». Al limite si è tentato di ridurre questa «pagina della storia italiana» a una specie di rivolta contadina sporadica, dovuta a squallide motivazioni di egoismo campanilistico e di invidia sociale. Insomma per i nostri storici «non vi fu mai una controrivoluzione del popolo italiano, condotta in nome del consenso alla società tradizionale cattolica e monarchica».

Al fondo di queste insorgenze sta poi, continua il Viglione, non solo la difesa della monarchia e delle istituzioni tradizionali, ma soprattutto la difesa della religione e della fede cattolica. Il popolo italiano insomma insorse in massa contro i giacobini atei e iconoclasti, per difendere la fede dei propri padri. Tale movimento avrebbe avuto cioè un carattere fondamentalmente «cattolico». Il che non ci convince a pieno. Il movimento controrivoluzionario infatti, anche se spesso fu organizzato e capeggiato da ecclesiastici — come per esempio l'esercito sanfedista del cardinale Fabrizio Ruffo che riconquistò, con l'aiuto dei *lazzaroni* napoletani e delle armi turco-russe del generale Micheroux, il regno delle due Sicilie al proprio sovrano — non fu un movimento animato da motivazioni genuinamente religiose, ma sostanzialmente un movimento monarchico-regalista, organizzato in difesa delle istituzioni antiche.

Il libro di M. Viglione, ben documentato e non animato da alcun intento superficialmente revisionistico, è un contributo prezioso alla comprensione storica dei fatti che racconta, sui quali purtroppo la storiografia «ufficiale», spesso inficiata da pregiudizi ideologici, ha per troppo tempo colpevolmente taciuto o interessatamente preferito non indagare.

G. Sale

FABRIZIO GALIMBERTI - LUCA PAOLAZZI - CLAUDIA GALIMBERTI, *Il volo del calabrone. Breve storia dell'economia italiana nel Novecento*, Firenze, Le Monnier, 1998, 339, L. 30.000.

Si tratta di una breve e gradevole storia economica dell'Italia di questo secolo, redatta a più mani, che hanno dato vita a un prodotto ben riuscito. Tesi del volume, espressa dal titolo, è che l'economia italiana, per le sue anomalie, non dovrebbe essere in grado di sostenersi, ma invece va avanti benissimo, come il calabrone, di cui gli esperti dicono che non ha le caratteristiche fondamentali per volare, ma che vola lo stesso, a dispetto degli esperti.

In realtà il volume mostra bene come mai l'Italia meriti di volare, essendo stata capace di operare scelte dolorose (magari soltanto all'ultimo momento) quando era necessario (per raddrizzare i propri disastrosi parametri economici, ad esempio) e creando formule nuove. In particolare la crescita per distretti, veri vivai privilegiati per la nascita e la vita di migliaia di piccole e medie imprese, che costituiscono la struttura portante della nostra economia, a dispetto di ogni concentrazione, «obbligata» dall'economia globalizzata, che richiederebbe grandi imprese (le uniche del resto previste dalla nostra Costituzione, assai carente nella parte economica). Inoltre l'apparente incapacità di stare al passo con i settori tecnologici di avanguardia in campi nei quali siamo ancora assenti, suppliti dalla capacità di innovare continuamente e in modo creativo (per qualità e *design*) nei prodotti tradizionali.

Viene così delineato un modello

Digitized by Google

italiano, anomalo per qualche verso, ma vitale e competitivo, anche a livello internazionale. Il volume ne indica la storia e i presupposti in questo secolo, la lenta gestazione e gli errori compiuti. I problemi brillantemente risolti e quelli tuttora drammatici, come il Mezzogiorno in primo luogo, e anche quel misto di rigidità e flessibilità (si pensi al mercato del lavoro) che ci rende inadatti ad affrontare la globalizzazione.

Il testo è corredato da preziose tabelle statistiche e da utili *box*, che chiariscono termini, riassumono eventi o mettono a fuoco singoli aspetti. Il linguaggio non dà per scontate le nozioni economiche che tutti fanno finta di conoscere, rendendo un prezioso servizio in un Paese nel quale c'è poca cultura economica e meno ancora conoscenza del mercato, più temuto che apprezzato e incoraggiato (da destra e da sinistra) nei suoi aspetti positivi.

Qualche giudizio può essere opinabile, o troppo sommario, ma la ricostruzione ci pare fedele e documentata. Anche le valutazioni politiche, inestricabilmente legate alle vicende economiche nostrane, ci sembrano rispondere a uno sforzo di obiettività, come nel cenno allo Statuto dei Lavoratori (1970), che poteva diventare un'occasione per instaurare relazioni industriali più moderne e fu invece usato come strumento di lotta di classe (cfr p. 179). Soprattutto è da condividere il messaggio positivo (che non ignora i pesanti limiti, spesso incrostazioni del passato) per un'Italia occupatissima a lamentarsi e che rimpiange spesso un «miracolo» economico che in realtà, almeno sinora, «si ripete e si rinnova continuamente, rivelando [...] la sua peculiare congenialità al tessuto socio economico italiano» (p. 205). C'è sempre il rischio, in opere del genere, di perdersi nel cumulo di dati e personaggi, ma ci pare che il risultato finale aiuti a capire meglio il nostro Paese, che talvolta può riservare persino qualche piacevole sorpresa.

G. Salvini

ARRIGO COLOMBO, *Il diavolo: genesi, storia, orrori di un mito cristiano che avversa la società di giustizia*, Bari, Dedalo, 1999, 232, L. 32.000.

L'A. colloca questa sua ricerca sul diavolo nel contesto della precedente ricerca sull'utopia (cfr *Civ. Catt.* 1998 II 584-590). La ricerca è condotta sulla Bibbia e sulla tradizione rabbinica e patristica; vuole essere libera, o non soggetta a criteri autoritativi, e scientifica o condotta con un metodo controllabile nel suo esercizio e nei suoi risultati. Il metodo consta di due operazioni: situare il testo biblico nel contesto storico socio-culturale del tempo e demitizzare il testo mitico-simbolico, come è appunto la Bibbia.

Il messaggio del regno di Dio messianico — profetico ed evangelico — viene contestualizzato nell'apocalittica giudaica del tempo. Accade che nella contestualizzazione subisce una perversione; il regno messianico è evento storico e concreto di una salvezza intrastorica che è possibilità e compito o missione; e diventa invece un regno di salvezza metastorica e poststorica. Il regno di questo mondo è regno del male non redimibile nel tempo e nella storia, regno del principe di questo mondo, il diavolo; la salvezza è finale; essa eternizza la discriminazione tra buoni e reprobi, e non è più salvezza universale. La perversione ha effetto sulla Chiesa, che sulla base dei fattori del timore (diavolo, peccato, Inferno) diventa religione del timore e del dominio o potere ecclesiastico. Il mondo presente è preda del maligno, che investe uomini e cose (possessioni,

Digitized by Google

streghe, magie) e perverte, con la nozione di peccato, la sessualità e riduce la salvezza a penitenza, ascetismo e rinunzia.

La figura del diavolo sta dunque nel contesto dell'apocalittica ed è insieme parte e risultato della perversione del messianismo e del regno messianico; quel risultato che è l'attribuzione immediata di realtà al diavolo: il diavolo esiste ed è una persona fisica, il sovrano di questo mondo di male, irriscattabile nel tempo della storia.

Contestualizzazione e demitizzazione consentono, secondo l'A., di concludere che il diavolo è un mito, come il mito di Adamo ed Eva, del peccato originale, del diluvio, della torre di Babele; mito per di più implicato in quella perversione del regno messianico intrastorico di salvezza che la contestualizzazione apocalittica ha operato, e frutto consequenziale di quella implicazione pervertitrice. Il diavolo non esiste. La sua esistenza è uno dei più grandi errori della tradizione cristiana occidentale. La critica dell'A. libera da un mito e dalla religione del timore e del potere ecclesiastico sulla salvezza futura e apre alla speranza di una redenzione intratemporale del mondo dal male e dall'ingiustizia: dalla perversione dell'utopia in distopia, come si esprime l'A.

Cominciando dalla conclusione è bene avvertire che l'A. non intende ridurre il messianismo e il regno messianico al compito di liberazione sociopolitica; l'A. intende richiamare la Chiesa alla sua missione di salvezza non da questo mondo ma di questo mondo; esclude un compito della Chiesa che sia soltanto una salvezza interiore e individuale e una salvezza post-temporale che abbandoni il mondo presente al suo destino. La critica è un invito alla Chiesa a tornare alle fonti del messaggio e della missione di Gesù Cristo. In secondo luogo si noterà che in questi tempi in cui si cerca e si trova il diavolo dappertutto fuorché nella Bibbia, l'A. ha il merito di riportare la questione alla sua fonte, la Bibbia.

L'A. conclude che il diavolo non esiste. È per i nostri tempi una buona doccia fredda. Ma la conclusione tiene? regge? No. La conclusione infatti si regge su due premesse: la prima che escatologia e apocalittica siano in contrapposizione al messianismo; la seconda, che esse siano tali da pervertirne l'autentico senso. Ora gli studi esegetici e biblici ebraici e cristiani sono ben lungi dall'avere chiarito i rapporti tra escatologia e apocalittica; e non risulta che vi sia uno studio che sostenga che l'apocalittica ha pervertito il messianismo cristico. E se le premesse sono dubbie, la conclusione è dubbia.

G. Pirola

Santi del Novecento: storia, agiografia, canonizzazioni, a cura di FRANCESCO SCORZA BARCELLONA, Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, 224, L. 35.000.

Non si tratta di un libro che presenti i santi canonizzati nel Novecento, ma di uno studio che intende cogliere le caratteristiche della santità di questo secolo e la metodica della sua ufficiale presentazione da parte della Chiesa. Consta, dopo una introduzione generale, di nove studi: cinque per l'esame di quattro «casi»: i beati Frassati ed Escrivá de Balaguer e i servi di Dio Facibeni e Lazzati; uno per una sintesi delle canonizzazioni di Paolo VI e uno per una raccolta di considerazioni statistiche, tipologiche e sociologiche per la storia delle canonizzazioni; uno per alcune considerazioni sul fenomeno di Medjugorie. Chiude una postfazione di Bolgiani.

Si tratta di studi, analisi e discus-

Digitized by Google

sioni di due Seminari tenuti all'Università di Roma «La Sapienza» dal gruppo di ricerca interuniversitaria «Santi e culti di Santi», con l'intenzione di farne emergere alcune possibili costanti, specialmente l'incidenza del nuovo tipo di santità quale emergerebbe dal Vaticano II. Il tutto da un punto di vista essenzialmente sociologico, che conduce a conoscere più la società e i gruppi in cui hanno vissuto e per cui si designano i santi e i modi con cui vi si arriva, che non il santo in se stesso. Non c'è che da rallegrarsi nel vedere come gli studi sull'agiografia trovino udienza in campo universitario. Tanto più che gli studi qui pubblicati dimostrano un impegno di vera serietà e di vigilante ricerca scientifica.

È chiaro che nel campo così delicato e unico della santità cattolica — e della sua proclamazione — non va dimenticata quella forza misteriosa dello Spirito Santo che forgia i santi e guida la Chiesa. Onestamente gli AA. dichiarano di tenersene fuori: ma ciò non è esente dal pericolo di enfatizzare talmente alcuni fattori sociologici da emarginare elementi sostanziali della vita del santo e della stessa vicenda processuale. Una certa «prevaricazione» sociologica ci sembra di scorgerla evidente, ad esempio, nella descrizione del caso Frassati e particolarmente in quello dell'Escrivá. Non comprendiamo perché debba definirsi «inquietante» la vicenda processuale del Frassati: difficile sì, ma finalmente chiarita più che a sufficienza. Che qualcuno vi si sia agitato attorno, che alcuni aspetti «esteriori» possano aver impressionato qualche altro, può darsi; ma è cosa provatamente ininfluente in ordine alla legittima dichiarazione di una autentica santità.

Crediamo che anche lo sforzo del Cavallotto di negare la dimensione «conciliare» della santità-spirituale laicale proposta dall'Escrivá risente pure di una visione troppo parziale, per implicite premesse più sociologiche che teologiche. È vero che, secondo la *Gaudium et spes*, Cristo ricapitola in sé tutte le cose; ma quando sono rettamente usate. Si insiste sui nn. 40-45 di tale costituzione, ma vi sono anche i nn. 36 e 37, dove molte espressioni (tolte dal *Cammino*) rimproverate all'Escrivá, sono ripetute alla lettera, con la conferma di *Rm* 12,2: «Non vogliate adattarvi allo spirito di questo mondo», che non fa che riprendere il copioso insegnamento evangelico sul «mondo». Così pure, lo scritto del Di Palma, certamente più equilibrato, e di segno ben diverso, non offre alcuna valida materia alla conclusione negativa: «I meccanismi di verifica e di controllo [...] si sono rivelati [...] tragicamente superati». Sono comunque, queste, osservazioni che non vogliono detrarre nulla all'impegno e alla serietà degli studi pubblicati; ma avvertono il lettore a operare la necessaria integrazione.

I. M. Ganzi

MARIO CASELLA, *La crisi modernista a Perugia. Clero e Seminario al tempo di Pio X*, Napoli, ESI, 1998, 788, L. 80.000.

Numerosi sono stati in questi ultimi anni gli studi sul modernismo, la maggior parte dei quali condotti su base locale o su personaggi che agli storici erano dapprima sembrati minori o marginali. L'interesse insomma della storiografia recente si va spostando dal centro alla periferia. In questa direzione si muove il recente lavoro di M. Casella sulla «crisi modernista a Perugia», città che aveva avuto come suo vescovo, prima della elezione al pontificato, il cardinale Gioacchino Pecci (Leone XIII). Essa, come scrive l'A., fu, fin dall'inizio del secolo, uno dei maggiori centri

Digitized by Google

in Italia di diffusione della «nuova cultura del clero»; il suo seminario infatti divenne in quegli anni una vera e propria fucina di idee nuove e moderne. La personalità di maggior rilievo in quest'ambito fu indubbiamente mons. Umberto Fracassini (1862-1950), insigne e noto biblista. Egli si fece propagatore, all'interno del seminario di cui era rettore, di una cultura religiosa più aggiornata e del nuovo metodo storico-critico nell'interpretazione della Sacra Scrittura. Altri esponenti di primo piano di questo indirizzo furono i due fratelli (ambedue sacerdoti) Canzio e Pietro Pizzoni, don Giovanni Sodini e altri, quasi tutti legati al Fracassini e insegnanti nel seminario diocesano.

Altra figura importante del movimento modernista perugino fu don Giuseppe Piastrelli, che però si stabilì definitivamente a Perugia soltanto a partire dal 1909, quando ormai il periodo della «repressione antimodernista» ordinata da Roma era passato. Egli aveva studiato a Roma, dove aveva conosciuto sia Murri sia Buonaiuti e partecipato alle prime riunioni del gruppo romano dei cosiddetti «modernisti radicali» di *Nova et Vetera*. L'ansia di contribuire al rinnovamento culturale e religioso della Chiesa lo spinse nel 1907 a scrivere, coperto dall'anonimato, una lettera aperta intitolata *A Pio X. Quello che vogliamo*. Essa è una sintesi molto acuta e intelligente delle aspirazioni che animavano il movimento rinnovatore «moderato» e delle richieste che essi intendevano avanzare alla suprema autorità ecclesiastica. Pochi mesi dopo fu, insieme a Fracassini e altri, uno degli organizzatori del convegno estivo di Molveno, dove i maggiori esponenti del modernismo italiano si diedero convegno al fine di concordare (inutilmente però) un indirizzo comune nella lotta per il rinnovamento della cultura religiosa. Pochi mesi dopo, l'enciclica *Pascendi* (8 settembre 1907) avrebbe definitivamente bloccato ogni possibilità di incontro e dialogo tra l'autorità ecclesiastica e i novatori più moderati.

A Perugia inoltre, come era prevedibile, fu fortissimo l'attacco condotto dagli integralisti locali contro i novatori. Tale battaglia fu combattuta da uomini come don Alfredo Mignini (che dirigeva il giornale integralista locale *Il Paese*) e l'oratoriano p. Enrico Ricci, che tra loro erano acerrimi nemici. Non dimentichiamo inoltre che lo stesso Umberto Benigni aveva studiato teologia a Perugia e insegnato per breve tempo nel suo seminario prima di trasferirsi a Roma. In un primo tempo Fracassini lo considerò amico e lo mise anche al corrente delle cose del seminario. Notizie che poi l'astuto «denunciatore» di modernisti utilizzò contro di lui.

Il libro di Casella racconta una storia coinvolgente che ha come centro le tormentate vicende del seminario di Perugia al tempo del rettorato di mons. Fracassini (1890-1907), sebbene la trattazione spazi in un arco di tempo più ampio. In particolare esso tratta della lotta che divise per anni il mondo clericale perugino di inizio secolo. Lotta combattuta tra coloro che approvavano e coloro che invece disapprovavano il tipo di insegnamento che veniva impartito in seminario da alcuni professori, il rettore in testa perché ritenuto troppo «moderno» e quindi modernista. Su richiesta di alcuni esponenti del clero integralista perugino fu inviato da Roma un visitatore apostolico, nella persona di mons. Pietro Moreschini, al fine di accertare la veridicità delle accuse lanciate dagli integralisti contro il rettore del seminario e altri professori. Egli, nonostante il parere contrario del vescovo di Perugia (mons. Matteo Gentili), ascoltò principalmente le ragioni degli integralisti, particolarmente di don Mignini, mons. Salvatorelli e p. Ricci. La visita iniziata nell'agosto del 1906

Digitized by Google

culminò nella destituzione del rettore del seminario (1907) e nella riorganizzazione degli studi e dell'ordinamento interno di questo. Ma neppure queste modifiche furono sufficienti ad allontanare il sospetto di modernismo dal seminario perugino, così, in seguito a una successiva «visita», esso fu chiuso nel 1910. Il nuovo seminario, riaperto a un anno di distanza, fu riorganizzato secondo nuove norme improntate questa volta alla massima severità e vigilanza. Esse però non giovarono certamente alla crescita culturale e spirituale degli alunni.

Nel suo lavoro il Casella si propone di tenere insieme i due termini della questione: il polo modernista e quello antimodernista; egli non intende fare una superficiale apologia del modernismo, denigrando *a priori* le ragioni della controparte, ma si propone di portare avanti una lettura, per quanto gli è possibile, obiettiva dei fatti, nella convinzione che «non è possibile capire bene il modernismo senza conoscere bene l'antimodernismo». Proposito giusto e lodevole quello dell'A. (anche se spesso viene purtroppo dimenticato da molti studiosi), il quale pensiamo, nonostante egli non sia assolutamente indifferente (e chi lo sarebbe?) ai fatti che racconta, sia riuscito in questo gravoso e non sempre facile impegno.

G. Sale

GIUSEPPE LORIZIO, *Rivelazione cristiana. Modernità. Post-modernità*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1999, 210, L. 30.000.

L'A. è docente di Teologia fondamentale presso l'Università Lateranense e di Storia della filosofia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Sezione San Luigi) di Napoli. Nel volume che presentiamo egli recepisce il pensiero della *Fides et ratio* quando afferma che «le correnti di pensiero che si richiamano alla post-modernità meritano un'adeguata attenzione» (n. 91): ricorrendo ad autori, figure, correnti e tematiche del pensiero moderno e contemporaneo, mostra come l'orizzonte della Rivelazione divina sia punto di riferimento non solo per il sapere della fede, ma per la stessa filosofia sorta in contesto *post-moderno*.

Anche se il volume è una raccolta di sette saggi di diversa provenienza, l'unitarietà e la coerenza del discorso appaiono realizzate con chiarezza grazie allo stile di pensiero che lo caratterizza, abbastanza «forte» e chiaro per reggere l'architettura articolata del volume. I primi tre saggi sono dedicati rispettivamente alla modernità, alla decostruzione nichilistica della filosofia della storia nel pensiero debole e alla postmodernità. Il quarto saggio, il più corposo, è dedicato alla Rivelazione fra teologia e filosofia. Seguono tre momenti di riflessione dedicati rispettivamente al tema dell'accoglienza dell'alterità teologicamente intesa e a due sue figure particolarmente significative: la morte (e ricordiamo che l'A. ha dedicato in precedenza parte della sua riflessione a questo tema) e la donna.

Il primo proposito del volume è quello di gettare uno sguardo teologico — quello di una teologia fondamentale intesa come «sentinella», come disciplina di frontiera — sul pensiero della cosiddetta «postmodernità», rivolgendo l'attenzione piuttosto ai maestri che alle interpretazioni dei loro epigoni. Lo scopo generale dell'A. è sostanzialmente quello di mostrare, senza pretesa di esaustività, «come il pensiero cosiddetto post-moderno esprima, almeno in alcune sue figure, delle attese di salvezza, ed affronti dei contenuti a partire dai quali sembra possibile atti-

Digitized by Google

vare un dialogo costruttivo tra teologia e filosofia» (p. 6). L'approccio critico si fonda sulla convinzione che sia impossibile per il teologo spogliarsi del proprio contesto, della storia, del proprio tempo. Il «tempo» non può non avere ricadute sulla speculazione teologica e sulle sue espressioni. L'A. accoglie la sfida — mettendo da parte irenismi, trasformismi e ammiccamenti indulgenti verso le mode filosofiche — di «interpretare i filosofi, con la correttezza che ogni ermeneutica richiede, senza esimersi dal pronunciare giudizi» (p. 6 s). Si sente anzi vicino alle parole di Rosenzweig, secondo il quale la filosofia, così com'è esercitata dal teologo, diventa profezia sulla rivelazione. La filosofia non viene interrogata per rintracciare categorie concettuali da utilizzare da parte dell'*intellectus fidei*, nel suo momento speculativo, ma per indicare la valenza filosofica propria della rivelazione.

L'approccio si rivela quindi «simpatetico» e insieme «critico-profetico» nell'affiancare *auditus temporis* e *auditus fidei*. Certamente è proprio tale accostamento che costituisce uno degli aspetti più interessanti del volume di Lorizio, fondato sulla convinzione che alla filosofia vada riconosciuto il compito di «comprendere il proprio tempo col pensiero» (Hegel). Viene così posta subito la domanda: in che misura siamo ancora nella modernità e in che misura ne siamo usciti definitivamente? Considerando il carattere di novità del nostro tempo rispetto al moderno, l'A. individua le tre dimensioni emergenti della cultura contemporanea: le dimensioni *neo-pagana*, *neo-ebraica* e *neo-gnostica*. Esse segnano la «riscoperta» dell'*interiorità* (e qui notiamo l'attenzione riservata a un autore troppo poco conosciuto: Michel Henry), dell'*alterità* (tenendo al centro Rosenzweig anche rispetto a Lévinas e a Cohen) e della *gratuità* (chiamando in causa J. L. Marion, dopo aver evocato le analisi di J. Starobinski e di Deridda).

Esse sembrano alludere a possibili aperture verso il messaggio cristiano nella linea della ricerca di un'autentica bellezza, di un'etica coerente e di una verità capace di coinvolgere non solo il pensiero, ma anche l'affettività e la libertà dell'uomo. L'evento della rivelazione si configura sostanzialmente come l'autentica risposta a queste attese. Completa il volume una selezione bibliografica a cura di Antonio Sabetta.

A. Spadaro

EKKEHARD W. STEGEMANN - WOLFANG STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, Bologna, EDB, 1998, 775, L. 79.000.

Nella «Collana di studi religiosi» trova spazio questo poderoso studio dei fratelli Stegemann, biblisti, nella traduzione di Romeo Fabbri. Un'accurata introduzione traccia una panoramica delle condizioni esistenziali socio-economiche di gruppi o comunità neotestamentari che possono dirsi collegati al Gesù storico o che si rifanno al Cristo risorto. Perciò l'arco di tempo è qui limitato ai primi 100 anni circa, rapportati ai 27 libri del NT e ai fatti ivi narrati. Il volume, diviso in quattro parti, si chiude con un ampio apparato bibliografico seguito da opportuni indici di autori e di passi biblici.

Non si può non sottolineare l'originalità dell'opera, in cui troviamo, per la prima volta, conglobate le condizioni esistenziali sia di Gesù e dei suoi seguaci in terra d'Israele, sia delle comunità e gruppi cristiani esistenti nelle città del mondo medi-

Digitized by Google

terraneo. A tale scopo vengono riferite le numerosissime testimonianze neotestamentarie, le quali, a loro volta, manifestano chiaramente la solida preparazione degli AA. Né manca sia un'appropriata e soddisfacente indagine comparativa storico-sociale del movimento operato da Cristo con gli altri gruppi religiosi presenti in terra d'Israele sia uno studio sul contesto sociale delle comunità cristiane presenti nelle città dell'Impero romano, senza peraltro dimenticare l'importante momento in cui queste stesse comunità si trovano in conflitto con l'ambiente pagano e il giudaismo della diaspora. Data la vastità dell'opera ci soffermiamo soprattutto su due temi principali.

Comunità di Gerusalemme. Tenendo presente un preciso contesto remoto e prossimo, è noto che, con l'origine pentecostale del nuovo popolo di Dio, la *koinonia* è resa subito visibile dal costituirsi della prima comunità di Gerusalemme. I cosiddetti due sommari degli Atti mostrano la fisionomia della nuova comunità: dal primo (*At* 2,42-47) emergono sinteticamente lo «stare insieme», l'insegnamento degli apostoli, la *koinonia*, la frazione del pane e le preghiere.

Volendo fermarci sul termine *koinonia* (che ricorre una sola volta negli Atti, donde la sua difficile traduzione), propenderemmo a interpretarla come comunione dei beni: è un termine che, pur avendo semanticamente un significato molto esteso, nel contesto prossimo (*At* 2,44-45) per il contenuto globale dei brani seguenti (4,32-35; 4,36-37 e 5,1-11) sembra riferirsi alla prassi di mettere, sì, i beni in comune, ma come segno esterno espressivo dell'intima comunione dei cuori e delle anime, regnante nella comunità gerosolimitana. Ed è il secondo sommario che ci aiuta appunto in questa direzione (*At* 4,32-35); quindi, se il tema della comunione dei beni è conseguenza di una comunione interiore, dono dello Spirito, non può assolutamente dirsi che nasca dal rifiuto della proprietà o da un ideale ascetico di povertà. In questa particolare tematica riteniamo troppo forzata un'interpretazione — quanto meno prevalente — socio-economica, che, in realtà, ci sembra solo marginalmente e secondariamente deducibile da un'approfondita lettura esegetica del testo lucano.

Presenza femminile. A questo tema è riservata, tutta la parte quarta del volume. *a)* Nonostante l'opportunità di un'ampia indagine in ambito sociale, nel volume si parla di *Maria, madre di Gesù* soltanto incidentalmente e — in particolare con allusioni a *Mt* 1,16 (genealogia) — accomunando questo versetto («Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale nacque Gesù, che è chiamato Cristo») ai precedenti 1,35-61 di cui si scrive: «Già nell'"albero genealogico" di Gesù compaiono quattro donne che non brillano certo per il loro comportamento virtuoso (Tamar, Raab, Rut, quella di Betsabea [di Uria]: *Mt* 1.3.5,6.16). Ciò che le accomuna è una cattiva reputazione ("*bad reputation*")» (p. 655).

b) Alle *diaconesse* viene riferita, in primo luogo, «la più antica testimonianza neo-testamentaria relativa alla funzione del *diakonos* (diacono/ diaconessa)», cioè *Rm* 16,1-2 riguardo a «Febe, nostra sorella, che è diaconessa nella chiesa di Cencre» (p. 688); citando poi *Tm* 3,11 — in cui si parla delle virtù che devono essere proprie anche delle diaconesse in genere — si precisa: «Sembra che il diaconato sia diventato una sorta di funzione istituzionalizzata alla fine del secolo» (p. 688). Tutto qui il pensiero degli AA. che dedicano al tema soltanto una mezza pagina. Al contrario, più ampio respiro doveva a nostro parere essere dato a un argomento così importante, tuttora oggetto di molti studi.

c) Brevissimi poi sono i cenni dedicati alle *vedove* (cfr p. 669), delle quali si afferma: «A nostro avviso

Digitized by Google

non è mai esistito nella *Ekklesia* una sorta di *Ufficio delle vedove* come funzione specifica» e si citano, in merito, i due testi paolini della *1 Tm* 5,5 e 5,3-16, sostenendo, per questo secondo testo, la tesi di L. Schottroffi («Dienerinnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament», in G. K. Schafer - T. Strohm [edd.], *Diakoniebiblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch*, Heidelberg, 1994, 230) il quale nega che si tratta di «un ufficio delle vedove», mentre è questione di «un aiuto» economico, offerto loro «nel quadro della comunità» con la garanzia di «un lavoro rispettato in seno alla stessa». Su questo tema va ricordato che è lo stesso Paolo ad avviare la riflessione sulla vedovanza quale stato di vita consacrato al Signore (*1 Tm* 5,3-16). Ne consegue che anche questi versetti vengono interpretati differentemente: alcuni vi leggono l'esistenza di un ordine investito di funzioni propriamente clericali (come Daniélou); altri invece vi scorgono soltanto persone assistite dalla Chiesa (come Turner).

Queste note critiche non attenuano minimamente il valore intrinseco del volume: si tratta di un'opera in cui gli AA., forti di una pregevole erudizione in campo scritturistico, soprattutto neotestamentario, affrontano la storia del cristianesimo primitivo in chiave «sociale», peraltro meno studiata di quella in chiave «teologica», presentando così un validissimo complemento riguardo alle indagini sul cristianesimo delle origini.

D. Gemmiti

SABRINA GALASSO, *Il teatro di Remondi e Caporossi: 1970-1995*, Roma, Bulzoni, 1998, 490, L. 70.000.

Il teatro di Remondi e Caporossi ha indubbiamente caratteristiche originali: al di fuori di ogni tendenza e della stessa tradizione del teatro, i due *performer* eseguono, davanti agli spettatori, azioni nelle quali impegnano non tanto una particolare abilità recitativa, quanto l'unità organica di se stessi con un enorme dispendio di energie. Un'azione che «ha una valenza rituale in quanto gratuita, autentica, iterativa e capace di operare una trasformazione» (p. 12).

L'introduzione di Valentina Valentini individua bene il carattere di questi spettacoli, definiti come «l'esecuzione di un rito di [...] attribuzione di identità» (p. 13). Ecco motivata l'estrema essenzialità dell'impianto scenico, che è "fatto" via via dagli attori: «La loro presenza domina la scena; invadono uno spazio privo di connotazioni e atemporale, componendo un paesaggio surreale» (p. 62). Non si può parlare, nel caso di Remondi e Caporossi, di una poetica; ma senz'altro ricorrono nelle loro azioni sceniche alcuni temi di fondo propri dell'indagine teatrale novecentesca: «La concezione dell'evento teatrale come accadimento sacro, l'esplorazione del linguaggio corporeo, la problematizzazione del rapporto attore-personaggio, il tentativo di una ridefinizione drammaturgica» (p. 18 s); tutte le categorie teatrali sono completamente stravolte, fino a dissolversi.

L'A. esamina gli spettacoli della coppia, attribuendo a ciascuno di essi una sorta di sottotitolo che ne sintetizza la direzione di ricerca, il fulcro di sperimentazione, l'idea di fondo. Eccone alcuni: «L'artista invade lo spazio scenico»; «La macchina inutile»; «La *performance* degli spettatori»; «Lo spazio del lavoro e lo spazio del teatro»; «L'invadenza del sommerso»; «La ricerca della comunità»; «Corpi umani nell'universo degli

Digitized by Google

oggetti»; «L'oggetto incombente»; «Il personaggio-congegno»; «L'accesso al luogo sacro»; «L'impossibilità del personaggio». Emergono già soltanto da questa «griglia» i punti di riferimento essenziali per accedere all'universo ideale di Remondi e Caporossi: il rapporto esasperato e ambiguo con la realtà oggettuale; la solitudine irrimediabile dell'uomo (visibile nel fallimento di ogni tentativo di comunicazione e comunione); la frantumazione del personaggio-persona (che si manifesta nella figura inquietante del fantoccio, dell'ominide, quel che resta dell'uomo, privo di un nome, alla ricerca di un abito, elemento di una catena sempre uguale e sempre diversa); il coinvolgimento fino alla trasformazione richiesto allo spettatore; la definizione della scena come luogo duplice, in cui un diaframma divide lo spazio del quotidiano da quello misterioso del sacro, lo spazio del logico da quello dell'assurdo; la duplicità, anche, del tempo, scisso in una dimensione assolutamente reale — quella del lavoro reale che si fa in scena — e una dimensione astratta e indeterminata, quella della ciclicità universale.

Efficace risulta dunque la strutturazione dello studio dell'A., che per ciascuno spettacolo riporta le immagini di scena e il copione, una sorta di canovaccio che fissa le azioni, le funzioni degli oggetti e le situazioni spaziali. Così facendo rende conto, almeno in parte, della dimensione non verbale delle *performance* e del valore iconico che vi assume la parola. Essa sempre si avvale di una doppia codificazione, visiva e sonora. Nei primi esperimenti si assiste a una vera e propria esplosione verbale: la parola ne risulta svuotata di senso, sbilanciata dalla parte del significante, oggetto di un graduale processo di desemantizzazione che la riduce a pura *phônê*; «completamente scissa dall'azione, poiché separata dall'appartenenza al personaggio, non comunica qualcosa e non significa, ma serve solo a testimoniare l'esistere» (p. 34). E a poco a poco si arriva al silenzio, in direzione della ricerca sul corpo e sul linguaggio gestuale, ma anche in conseguenza di una concezione dello spettacolo come evento coinvolgente tutto l'individuo.

Quella di Remondi e Caporossi è una drammaturgia del mutare dei rapporti spazio-oggetti-personaggi, dell'inscindibilità fra teatro e vita, dell'emergenza del Doppio, dell'opposizione tra istinto e ragione, fra anima e corpo, fra pensiero e azione: alla base di essa sta una visione della condizione umana sottesa da una lacerante frattura, dalla quale però, «dall'abisso silenzioso scavato fra uomo e uomo, si muove un desiderio di comunicazione che percorre tutte le strade possibili» (p. 25). È un teatro del corpo (ricordiamo il significato etimologico di "teatro", da *theaomai* = guardare: luogo dove si vede e si fa vedere), un teatro dell'assenza di senso, in cui domina la fatica. Un teatro che non si riconosce in nessuna scuola o tendenza.

La Galasso ci fornisce uno strumento completo (oltre che interessante e piacevole) che fino ad oggi mancava, grazie al quale l'analisi di una originale fetta dell'attività teatrale contemporanea compie un passo in avanti.

V. Neri

FRANCO FRABBONI, *Verso una scuola dell'infanzia maggiorenne. Pedagogia e didattica dell'obbligo a cinque anni*, Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1998, 174, L. 22.000.

Il volume si inserisce nell'attuale dibattito sulla riforma dei cicli scolasti-

Digitized by Google

ci ed espone una posizione precisa e innovativa. L'A., docente di Pedagogia all'Università di Bologna e presidente dell'IRRSAE dell'Emilia Romagna, ben conosciuto in Italia per le sue pubblicazioni sulla scuola dell'infanzia, sostiene qui la validità dell'anticipazione dell'obbligo scolastico a cinque anni, com'è proposto nel progetto di riforma dei cicli scolastici del ministro Berlinguer, ma ritiene opportuno mantenere quell'anno all'interno dell'itinerario educativo della seconda infanzia, per poter meglio soddisfare i bisogni dei bambini e delle bambine di quell'età. La posizione dell'A., molto articolata e motivata, è condivisibile nei suoi contenuti educativi ed è auspicabile che se ne tenga conto anche in sede legislativa.

Il punto di partenza di Frabboni è la constatazione che alla fine del XX secolo l'infanzia sembra essere scomparsa come soggetto autonomo dal mondo degli adulti; essa è stata messa da parte dalla società dei consumi, dai *mass media* e dalla pedagogia ideologica. Il bambino e la bambina sembrano *desaparecidos* dalle città contemporanee; essi vivono in un loro mondo a parte, regolato, programmato e protetto. Nella sua analisi, l'A. si riferisce a un'idea precisa di infanzia, che costituisce il fondamento di tutta la sua proposta educativa. Il bambino e la bambina sono visti da Frabboni come portatori di un diritto alla conoscenza e alla creatività fin dalla nascita, custodi di un diritto alla diversità e all'uguaglianza delle opportunità educative (cfr p. 15 s). Per favorire la realizzazione di questi diritti innati, l'A. propone una scuola caratterizzata da grande apertura e sperimentazione, in accordo con gli Orientamenti ministeriali del 1991, nella quale i bambini e le bambine siano volti reali e autentici, provenienti e inseriti nelle culture del loro territorio, dotati dell'autonomia decisionale e dello spirito di avventura peculiari alla loro età.

Il modello di scuola proposto da Frabboni ha come riferimento fondamentale i bisogni di socializzazione e comunicazione specifici della seconda infanzia, i quali costituiscono le motivazioni profonde dell'apprendimento cognitivo di bambini e bambine. Per questo motivo egli sostiene la necessità di conservare anche per l'anno obbligatorio la didattica dell'apprendere giocando, che è propria della scuola dell'infanzia; didattica che realizza in maniera ludica e corporea gli apprendimenti della socializzazione e dell'alfabetizzazione. Il gioco è stato relegato spesso dalla famiglia e dalla scuola dell'obbligo in una posizione secondaria, tuttavia esso rappresenta lo strumento tipico dell'educazione dell'infanzia, di cui sviluppa le capacità motorie, espressive, esplorative e costruttive. Secondo l'A., la ludoteca è indispensabile alla scuola dell'infanzia, così come la biblioteca lo è per quelle successive; il giocattolo valorizza bisogni e stimola abilità che sono trascurati dalla passività della cultura massmediale (cfr il repertorio dei giocattoli educativi alle pp. 99-101).

Per esemplificare le sue teorie, più volte Frabboni si riferisce alle attività di Loris Malaguzzi e alla scuola dell'infanzia *Diana* di Reggio Emilia, riconosciuta a livello internazionale nel 1991 come la più bella scuola del mondo (cfr p. 64 s); su questa linea l'A. presenta il suo modello teorico di scuola dell'infanzia, con un preciso curricolo triennale, una programmazione con indicatori di qualità e contenuti formativi specifici, di cui l'ultimo anno sia però il primo dell'obbligo. Il modello proposto da Frabboni è assai articolato e molto interessante, notevole per il suo equilibrio e la sua completezza; in particolare segnaliamo l'attenzione dedicata all'educazione ai valori, attraverso un ambiente a misura di bambino e bambina, in particolare al rispetto della vita, alla solidarietà, all'impegno

Digitized by Google

sociale, alla pace (cfr pp. 158-161), e inoltre all'educazione per la società multiculturale e all'integrazione dei bambini handicappati nel proprio ambiente. Il contributo del volume al dibattito pedagogico e legislativo in corso è rilevante, degno quindi di attenzione e considerazione.

L. Gilardi

MAURICE SERPETTE, *Foucauld nel deserto*, Brescia, Queriniana, 1998, 426, L. 48.000.

Il libro non si presenta come una solita biografia agiografica o una presentazione dettagliata della spiritualità di Charles de Foucauld. Intende invece far conoscere un aspetto quasi totalmente sconosciuto della sua attività che ha caratterizzato gli ultimi 12 anni della sua vita (1905-16) nel Subsahara, nell'Ahaggar, tra i tuareg: la sua opera cioè di linguista scientifico, che fissa la lingua e la cultura letteraria di questa popolazione. Dopo averne iniziato lo studio nell'ingenua speranza di poter trasmettere facilmente il messaggio evangelico, si accorge ben presto che non è possibile un tale apostolato diretto. Comprende che l'unica strada aperta è l'elevazione culturale di questa piccola popolazione. A tal fine inizia la raccolta e la fissazione della loro lingua, la registrazione di racconti, proverbi caratteristici e poesie. E diventa così il primo e fondamentale compositore dei primi dizionari dei nomi propri e dei nomi comuni, il primo raccoglitore scritto dei racconti in prosa e in poesia, che egli fissa nell'espressione più precisa della formulazione e della pronuncia, accompagnando il tutto con la traduzione francese. Lavoro immenso, compiuto ascoltando sia la gente semplice sia le persone più istruite, registrando tutto, con un accanimento che poteva prendergli fino a dieci ore al giorno, che poi completava di notte, a lume di candela, per rivedere, precisare e rifinire. E questo per tutti gli ultimi dieci anni della sua vita, con una assiduità totale.

Il volume mette in evidenza questo enorme sforzo, rifacendosi, con precisione e puntigliosità, ai suoi diari e appunti, dai quali appare anche la sua finalità, essenzialmente apostolica, sia pure prevista efficace soltanto a lunga scadenza. Era cioè opera di elevazione morale e culturale, sentita come un dovere di rispetto sacro verso la dignità di questo popolo, che avrebbe permesso, in tempi lunghi, un migliore avvicinamento al cristianesimo, così come avrebbe fornito ai futuri missionari lo strumento adatto alla loro azione.

Ma da questi diari e da tale lavoro risulta anche una profonda trasformazione dell'ideale di «eremita» di fr. Charles, quale pure egli proprio in quel tempo tentava di delineare per la sua desiderata «Associazione». Intenzionalmente monaco ed eremita, egli si sente però, nelle circostanze concrete, anche profondamente missionario. Non solo come testimonianza di vita di preghiera, di povertà, di lavoro umile e di carità (come già sognato a Nazaret), ma, data la sua permanente solitudine in quella vastità di bisogni, egli sente che deve aprirsi a una condivisione di carità fraterna coi più poveri; rendersi disponibile ad accompagnare, quasi cappellano militare, le varie missioni militari francesi; farsi attivo consigliere di pace e di vita conforme alla legge naturale anche con i non cristiani. È un profondo senso di acquiescenza al reale che lo guida; per lui è docilità all'indicazione della Provvidenza. Anche se la duplice aspirazione interiore sarà fonte di continua tensione che, pur senza togliergli la

Digitized by Google

pace, lo spingerà a cercare continuamente il giusto equilibrio. E le numerose pagine che l'A. dedica alla sua vita quotidiana ci fanno assistere alla tremenda eroica serietà con cui egli si sforza di essere fedele.

Libro dunque veramente interessante e ispiratore, che viene a completare la nostra conoscenza di questa straordinaria figura.

I. M. Ganzi

Renoir: dall'Italia alla Costa Azzurra (1881-1919), a cura di FRÉDÉRIQUE VERLINDEN - MARISA VESCOVO, Milano, Skira, 1999, 186 con ill., s.i.p.

Pierre-Auguste Renoir (Limoges, 25 febbraio 1841 - Les Collettes, 3 dicembre 1919) arriva in silenzio, il passo lento e stanco di un uomo malato di 68 anni, ma lo sguardo è fiero e deciso. Curvo sulla tela, la sua mano comincia a dare vita a forme femminili piene e sfumate, diafane e trasparenti, a filari di alberi che dondolano dolcemente alla cantilena del vento, a *bouquets* di fiori profumati e frutti dai colori luminosi e vivaci. Renoir lascia Cagnes-sur-Mer ed è a Roma, ospite del maestoso palazzo del Vittoriano, per presentare le sue opere, i suoi studi, ed evocare la stessa preziosa intimità e silenziosa atmosfera della tenuta di Les Collettes. Così, per celebrare gli 80 anni dalla sua morte, i Curatori della mostra hanno ricostruito l'*atelier* del Maestro proprio qui, al centro dell'ampio salone del Museo, dove pennelli, colori, tele, cornici e busti (sono 110 opere provenienti da diversi Musei e collezioni private) hanno già da tempo sperimentato un'arte profondamente creativa. Il volume-catalogo ne rende degnamente l'ambiente. L'energia vitale della sua composizione pittorica libera una luce ora intensa, ora sfumata e opaca, ma non si consuma mai, neppure davanti alle sofferenze della malattia che deperiscono il suo fisico, e a quel suo busto commissionato dal mercante d'arte Vollard (1906-07) che si è sgretolato all'improvviso, quasi un presagio, come uno dei tanti castelli di sabbia che i bambini avevano costruito tante volte sulle spiagge della Costa Azzurra. Qui trova riposo soltanto nella vocazione alla pittura, corteggiato dalla Musa della Giovinezza e dalle Ninfe della Luminosità e della Gioia di vivere è l'anima del Creato nella terra umida di pioggia, nella luce calda del mattino, nella dolcezza dell'abbraccio materno. Il sogno dell'Artista non conosce il genio che crea la mente del Reale, ma l'umile artigiano che la Natura guida tra i rosai profumati, nei casolari in festa, lungo i muri dove siedono le donne a riposare, quando la brezza sottile solleva appena i loro abiti leggeri (*Deux femmes et un enfant dans un paysage du Cannet*, 1902-1903, olio su tela).

Il viaggio in Italia, nell'autunno del 1881, e la scoperta delle opere di Raffaello a Roma, degli affreschi pompeiani a Napoli, lo colmano di commozione: «L'inconveniente dell'Italia — confida — è che è troppo bella. Perché dipingere quando ci sono tante cose da ammirare?». La luce diventa più intensa, i contorni netti, l'incontro con il paesaggio mediterraneo si ripeterà ancora, finché non diventerà unione ideale con l'acquisto della tenuta di Les Collettes. Proprio a Cagnes-sur-Mer Renoir si immerge in quel paesaggio, così caro e intimo, magico ed evocativo in continuo movimento. Allora il senso quotidiano del vivere si carica di slanci pieni di entusiasmo per tutto ciò di cui gioisce la sua anima: è lo stupore innocente davanti al rosso degli aranceti, al verde degli uliveti, al giallo dei campi vestiti di primave-

Digitized by Google

ra, al blu del cielo in fuga nella foresta di Fontainebleau. Scende ancora nell'interiorità. La composizione è straordinaria, ogni pennellata è un richiamo fortissimo alla bellezza e alla giovinezza insieme, semplice e naturale, è il respiro del vento sulle foglie dipinte di fresco, è la gaiezza dell'infanzia, la luminosità dei nudi, la morbidezza e sensualità delle donne, e anche l'invito tacito alla riscoperta della tradizione classica.

Al Renoir degli ultimi anni, quelli vissuti con intensità e forte passionalità verso tutto ciò che fa spalancare gli orizzonti non solo degli occhi, ma anche e soprattutto del cuore, si fa omaggio in questa esposizione di cui presentiamo il catalogo, dove sono presenti inoltre 50 quadri dei noti *renoiriani*, suoi amici, ancor prima che artisti, italiani e francesi, Federico Zandomeneghi, Armando Spadini, Ardengo Soffici, Arturo Tosi, Giorgio De Chirico, Pierre Bonnard, Henri Matisse, Mary Cassatt, Richard Guino. Questi ultimi affascinanti percorsi del suo vivere l'Arte si possono seguire sul catalogo ricco di illustrazioni, a colori e in bianco e nero, e di interessanti saggi curati da Frederique Verlinden, Marisa Vescovo, Alain Renoir, Maurizio Calvesi.

Se vita e pittura coincidono, nel cuore e nelle mani del grande Maestro, se «dipingere è naturale come respirare», la vita è l'avventura di una passione creativa, intensa e commossa che gli offre, dono spontaneo, una prorompente vitalità.

T. Testone

Colpa e pena? La teologia di fronte alla questione criminale, a cura di ANTONIO ACERBI - LUCIANO EUSEBI, Milano, Vita e Pensiero, 1998, 276, L. 30.000.

Il Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica di Milano ha promosso un convegno teologico sul rapporto tra colpa e pena. I primi due interventi — l'introduzione di A. Acerbi e la riflessione di A. Bondolfi — fanno notare il disinteresse della teologia per il tema della pena, nel momento in cui scienze umane e filosofia mettono in evidenza i condizionamenti culturali dei sistemi penali e propongono in termini nuovi la correlazione tra colpa e pena. È urgente un'adeguata riflessione, perché la storia ci parla di interazione continua tra teologia — per esempio, l'interpretazione della Redenzione quale espiazione e soddisfazione — e sistemi giudiziari fondati sulla dimensione retributiva della pena. L'ermeneutica dei dati biblici e della tradizione lascerà cadere visioni e prassi appartenenti a culture superate, e permetterà di cogliere le domande fondamentali della giustizia.

L'analisi di P. Bovati sulle procedure giuridiche nell'AT mette in rilievo l'esigenza di non lasciar passare in silenzio l'ingiustizia, la quale turba e distrugge la comunità; l'azione punitiva è necessaria, ma il rapporto tra colpa e pena dev'essere equo e l'azione giudiziaria deve sfociare per quanto è possibile nel perdono. La legge del taglione, analizzata attentamente, non dice parità e uguaglianza tra reato e pena, bensì proporzione, equità; eppure la visione retributiva della pena, presente nella legge del taglione, mette a nudo l'ambiguità interna alla pena capitale: per indicare il valore della vita, s'infligge la morte e con ciò stesso si nega il valore della vita. L'AT conosce un'altra procedura non strettamente giudiziaria: la «procedura di lite» (*rîb*). Essa è modellata sull'accusa del *paterfamilias*, il quale muove il colpevole alla confessione perché egli sia reintegrato nei rapporti familiari. L'approccio ermeneutico di Bovati apre la via a valori sociali, da esprimere in una

Digitized by Google

prassi giudiziaria più equa e più attenta al recupero del delinquente.

L'analisi del NT è affidata ad A. Sacchi, il quale legge *Rm* 13,1-13 all'interno del messaggio evangelico. Il brano non appartiene a Paolo, ma alla sua scuola; fra l'altro la dottrina non è in sintonia con la teologia della lettera ai Romani, che attribuisce la giustificazione alla fede e non alla legge. L'intervento di Sacchi è solido esegeticamente; l'ermeneutica dei testi, però, suppone all'origine una visione soteriologica e cristologica, superata da tempo. Non si spiegherebbero altrimenti alcune affermazioni: «Gesù dimostra di non tenere in alcuna considerazione le sentenze emesse dai tribunali civili» (p. 68); la giustizia civile è «un'istituzione che, appartenendo ancora a questo mondo corrotto, non può dire più nulla a chi vive ormai nella realtà nuova degli ultimi tempi» (p. 73); Paolo «non pensa che il cristiano abbia qualcosa da spartire con lo Stato, e tanto meno lo invita a essergli sottomesso: per lui conta soltanto la sottomissione a Dio» (p. 74). È difettoso il ponte tra esegesi ed ermeneutica; questa deve leggere l'insieme del messaggio alla luce di interrogativi nuovi, però nell'orizzonte di *un'antropologia e di una cristologia attente alle realtà terrestri*.

L'approccio dogmatico è a più voci. E. Mazza ripercorre la lunga e complessa storia del sacramento della Penitenza e scopre un nesso tra il rigore della prassi antica, sfociata nel fallimento, e la sottostante visione retributiva. G. Colzani tocca due nodi teologici del rapporto colpa-pena. Il primo è la lettura della Redenzione in chiave di soddisfazione, il cui maggiore esponente è Anselmo; essa è stata superata: la soteriologia è oggi incentrata sul dono misericordioso e gratuito dell'amore del Padre. Il secondo nodo è la pena eterna: «Balthasar invita a non superare il livello della reale possibilità dell'inferno» (p. 140). I progressi della teologia parlano di un Dio che si sente impegnato a superare il male fin dentro la colpa della persona. Le risonanze della teologia sul sistema giudiziario sono evidenti: si supera il paradigma retributivo, che trovava giustificazione in una maniera di intendere la «giustizia» di Dio e si accentua la «conversione» del colpevole e la correlativa prassi giudiziaria. Un pastore evangelico, P. Ricca, espone la riflessione della Riforma, che ammette la legittimità del potere politico e giudiziario, ma rileva che esso non si colloca a livello di salvezza per la fede. Lo scritto mostra la fecondità dell'impostazione evangelica negli eventi della storia, per esempio nell'opposizione al nazismo.

S. Bastianel tratteggia l'etica delle relazioni personali, le quali conducono alla comunione tra gli uomini. Un sistema politico e giudiziario, ispirato a quella visione, si apre all'utopia di un intreccio di relazioni personali, in cui prevale l'attenzione al più debole, il quale assume una duplice figura: la vittima dell'ingiustizia e, dopo che è inflitta la pena, il condannato che è vittima della segregazione sociale. Lo sviluppo giudiziario dell'utopia immaginata da Bastianel è evidente; si lancia una sfida alla creatività; non sono, però, indicati i percorsi attraverso i quali l'utopia possa tradursi in prassi e storia. Ben articolato l'altro contributo etico, affidato ad A. Lattuada: egli insiste sul valore simbolico della reazione sociale innanzi al reato e reinterpreta la tradizione retributiva del pensiero cattolico attraverso la distinzione tra peccato e peccatore. L. Eusebi mette a fuoco i percorsi metodologici da seguire perché il pensiero cristiano influisca sul diritto «laico»: discernimento attento dei contenuti biblici; ricerca degli spazi di fondazione razionale di quei contenuti; ricerca delle mediazioni per tradurre i contenuti in proposte coerenti con la logica del sistema giudiziario. Il

Digitized by Google

card. C. M. Martini attinge ai recenti sviluppi della teologia biblica e dogmatica e propone una pastorale capace di educare alla cultura del perdono e della riabilitazione.

Il discorso d'insieme, solidamente fondato, mostra i legami tra morale e diritto, fra teologia e sistema penale. Il percorso metodologico è esemplare; esso traccia il cammino da percorrere anche in altri ambiti, per rendere vivo e fecondo il messaggio evangelico in una società laica. Siamo in attesa della reazione del pensiero giuridico, al quale spetta reinterpretare in categorie proprie e tradurre in procedure giudiziarie il contributo teologico, per riattivare il circolo ermeneutico con critiche, interrogativi, proposte.

F. Cultrera

FRANCESCA CANTÙ, *Coscienza d'America. Cronache di una memoria impossibile,* Roma, Edizioni Associate, 1998, 262, L. 30.000.

Le vicende della conquista del Nuovo Mondo da parte degli spagnoli sono abbastanza note. L'A. vuole in questo accurato volume (riedizione ampliata di un volume del 1992, cfr *Civ. Catt.* 1993 IV 97) non tanto narrare gli avvenimenti dei primi decenni (pur ben delineati) quanto indicare le fonti per una possibile storiografia alternativa dell'epoca. Per gli europei è da sempre evidente che la storia viene scritta dai vincitori. Le antiche civiltà precolombiane invece, prive di scrittura, non avevano opere storiche nel nostro senso, e solo dopo vari decenni alcuni *indios*, educati e istruiti dai vincitori, cominciarono a percepire come «la "storia scritta" praticata in Europa fosse molto spesso posta al servizio (più o meno esplicito) della politica» (p. 231). La ricerca di una coscienza americana vista dalla parte dei vinti è perciò in certo senso un'impresa «impossibile», come afferma il sottotitolo. L'opera della nota studiosa di storia latinoamericana ripercorre perciò con puntigliosa pazienza le opere principali di fonte indigena o almeno, per i primissimi tempi, controcorrente rispetto alla consueta epopea spagnola. Dal 1566 venne infatti proibita la stampa e la diffusione di opere sugli *indios* senza esplicita autorizzazione regia (p. 162).

Le «storie» presentate cominciano da quella di Pietro Martire d'Anghiera (attivo tra le scoperte di Colombo e l'impresa di Magellano), definito «primo storico d'America». Segue la celebre opera di Bartolomé de Las Casas, testimone e scrittore militante in difesa dei vinti, ai quali vedeva negato ogni diritto. Il vescovo domenicano denunciò la nefasta istituzione dell'*encomienda*, che dava veste giuridica a una vera e propria struttura di dominazione e sfruttamento. Segue l'opera del soldato-cronista Pedro Cieza de León (di cui l'A. aveva già pubblicato a Lima l'edizione critica di due manoscritti perduti e da lei ritrovati) che accompagnò i *conquistadores* in Perù, morendo poco più che trentenne. Due altre opere meritano particolare attenzione in quanto scritte da indigeni: Tito Cusi Yupanqui, discendente diretto dei re *incas*, che con la sua opera voleva rivendicare presso il re di Spagna il proprio legittimo diritto al trono, fornendo una propria ricostruzione storica delle vicende. Infine la *Crónica* di Felipe Guaman Poma de Ayala, prima funzionario del Governo coloniale e poi instancabile ricercatore di memorie e dati sulla povera vita degli *indios* sconfitti.

L'opera della Cantù ci sembra unica nel suo genere, in italiano, e offre un accurato sforzo di ricostruzione di un mondo di cui oggi non pochi

Digitized by Google

si sono messi in ricerca, cominciando dai discendenti dei vinti di allora. Un'opera così suggestiva suscita nel lettore non poche curiosità o interrogativi, ad esempio sul crollo repentino di imperi millenari di fronte a pochi invasori o sul radicamento reale dell'impero incaico tra le popolazioni a loro preesistenti. In ogni caso è un'opera preziosa e documentata per capire le radici di alcuni drammi latinoamericani anche di oggi.

G. Salvini

PIERLUIGI LIA, *La Pietà Rondanini: una lettura del Mistero pasquale*, Milano, Àncora, 1999, 71, con ill., L. 20.000.

Una lettura così profonda e rivoluzionaria di un'opera d'arte, che riesce a trasfigurare l'oggetto stesso facendone emergere i lati più segreti e sfuggenti all'occhio poco esperto, va consigliata a tutti gli amanti e non di Michelangelo, che vogliano nello stesso tempo riscoprire il senso profondo del mistero pasquale, in una *meditatio mortis* e un *testamentum vitae* che il grande genio affidò alla sua ultima Pietà.

Il libretto di Lia, sacerdote diocesano docente all'Università Cattolica del Sacro Cuore, traccia, come scrive P. A. Sequeri nella presentazione, «la storia di un'anima» che, seppur nutrita di pensiero neoplatonico, vuole essere riconosciuta innanzitutto come anima di credente, che seppe in ogni occasione esprimere il suo programma dottrinale a partire dalla propria prospettiva teologica. Da tale premessa, l'A. ripercorre l'opera intera di Michelangelo, cogliendone a fondo la poderosa unità, che, pur nell'evoluzione continua, si individua chiaramente.

Nel primo capitolo dunque Lia considera due temi fondamentali che emergono dagli studi sull'artista, ossia il tema dell'arte considerata quale interiore ispirazione e il tema della storia come progressiva realizzazione etica. Per quanto riguarda l'ispirazione, egli si rivolse verso il potere e la libertà dell'individuo piuttosto che verso lo stupore per l'universo e la natura, che invece conquistarono, ad esempio, Leonardo da Vinci. Nelle opere di Michelangelo quindi prevale la tensione dell'uomo che realizza l'evento, l'attuazione delle forze determinanti il gesto che conclude l'infinito divenire della storia per poi rivolgersi nuovamente verso l'evento successivo. Perciò le sue opere sono avvenimenti storici causati da forze in «equilibrio instabile», masse in movimento o incompiute che non conoscono la quiete, sospese tra passato e futuro. La convinzione di Michelangelo è che l'operare dell'uomo realizzi la sua stessa vita e che la forma della sua esistenza sia riscattata dall'inerzia della materia, dal determinismo naturale e dalla fatalità degli eventi. La complessità di una tale visione si completa attraverso la prospettiva teologica dell'artista, che vede la storia dell'uomo e l'opera della sua libertà all'interno dell'opera messa in atto dalla sovrana libertà di Dio. L'A. rivela tutte queste tematiche attraverso l'analisi delle opere: rivediamo così la *Cappella Sistina*, il *Tondo Doni*, la *Pietà* in Vaticano, il *Giudizio Universale*, le *Cappelle Medicee*, i *Prigioni* e la *Cappella Paolina* sotto una luce nuova, le rileggiamo con il linguaggio vigoroso di Michelangelo, che, mentre prima chiama in causa la storia, l'idea, la consapevolezza etica, pian piano con il passare degli anni diviene sempre più sussurrato e meno proclamato. La radicalità del mistero di Cristo, che sta di fronte all'esistenza dell'uomo, lo induce infatti a confrontarsi con una dimensione che esige altre parole capaci di

Digitized by Google

misurarsi con l'ineffabile. E Michelangelo lascia che questa esperienza trasfiguri le sue parole, assumendo egli la *forma Christi* cui è chiamato, pur in tutta l'ambiguità a cui la coscienza umana è costretta.

Il secondo capitolo è dedicato interamente alla *Pietà Rondanini*, di cui l'A. delinea una precisa analisi iconografica, che affianca a una scelta ben precisa della produzione letteraria dell'artista, a conferma di un pensiero etico e morale maturato fino all'estremo limite della sua lunga vita. Dalla comparazione di alcuni dettagli della *Pietà* con versi in rima, emergono chiari i riferimenti culturali: i lacci che rappresentano le passioni vitali; la doppia faccia della morte vista come estrema parola dell'opera della storia, senza possibilità di appello, e come luogo del risuonare della parola della misericordia, della manifestazione della grazia redentrice della Croce. Proprio a proposito della morte, se il primo punto di vista è quello che si trova espresso nel *Giudizio Universale*, il secondo è invece manifestato nella *Pietà Rondanini*. Con essa si compie infatti il personale percorso di redenzione di Michelangelo, con l'estrema riconsegna dell'opera della propria vita alla misericordia di Dio. Lungo il cammino umano dell'artista, i sentimenti umani, le parole affidate all'arte, i tratti dell'uomo, e particolarmente il volto, si accordano sempre più con l'immagine di cui sono stati originariamente informati e si trasfigurano per assumere — resi perfettamente maturi nella morte, nel definitivo sciogliersi dei lacci materiali — i tratti della loro fisionomia eterna.

Non sveleremo il mistero pasquale della *Pietà Rondanini*, sperando che tutti si lascino incuriosire dall'affascinante vicenda di una delle opere più enigmatiche e profondamente cristiane dell'intera storia dell'arte, in cui Michelangelo vide, come Dante, «l'amor che move il sole e l'altre stelle».

A. Lenzi

SEGNALAZIONI

Spiritualità

TERESA D'AVILA, *Opere complete*, a cura di LUIGI BORRIELLO - GIOVANNA DELLA CROCE, Milano, Paoline, 1998, 1.710, L. 98.000.

Questa edizione delle *Opere* di santa Teresa di Gesù viene presentata come una revisione parziale della traduzione che, anni fa, Letizia Falzone eseguì sul testo della seconda edizione spagnola di Tomás Alvarez. La revisione ha comportato correzioni significative del testo, la traduzione di brevi scritti teresiani assenti nella precedente versione e modificazioni stilistiche. Sono state aggiunte un'introduzione generale dovuta a Luigi Borriello e introduzioni particolari ai singoli libri teresiani e note dovute a Giovanna della Croce. Novità di questa edizione è il *Cammino di perfezione*, il cui testo è qui tradotto sia dal codice dell'Escorial sia da quello di Valladolid. Quest'ultimo testo è stato finora il più conosciuto. Il volume contiene anche alcuni documenti di archivio recentemente rinvenuti e qui pubblicati per la prima volta in italiano. Manca in questa edizione il vasto epistolario della Santa, perché era materialmente impossibile inserirlo in un volume già così corposo. Esso attende una pubblicazione a parte, anche perché le ricerche archivistiche hanno portato alla luce lettere finora inedite. Il volume, corredato dagli indici scritturistico, delle persone, dei luoghi e analitico, è destinato a rende-

Digitized by Google

re un ottimo servizio ai molti che amano, leggono e studiano la *mater spiritualium*. Temiamo però che il suo costo elevato scoraggi i fedeli meno abbienti, che sono spesso i meglio disposti a intendere e a vivere quella che la liturgia chiama «il celeste pascolo della dottrina» teresiana.

G. Mucci

JÁN CHRYZOSTOM KOREC, *Gesù Cristo, ora e sempre. Esercizi spirituali predicati a Papa Giovanni Paolo II*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1998, 192, L. 28.000.

Il volume ripropone per iscritto le meditazioni per gli annuali Esercizi Spirituali tenuti in Vaticano dal 1° al 7 marzo 1998. Ottima l'idea della pubblicazione, perché così si allarga il campo del bene già fatto, anche a tante altre persone. Il corso infatti, anche se rivolto prevalentemente a vescovi e sacerdoti, sa ripresentare le verità centrali del cristianesimo, comuni a tutti, e in maniera così accessibile che anche i laici ne potranno approfittare.

Pur partendo dal primato di Dio, dalla creaturalità dell'uomo e dalla gravità del peccato, — l'A., cardinale gesuita, è vescovo di Nitra in Slovacchia — il discorso riprende con libertà tutto l'ambito dell'insegnamento, nelle parole e nei fatti, del Vangelo: significativamente quasi tutte le meditazioni terminano con il richiamo: Cristo ieri, oggi e sempre! Cinque meditazioni mettono in evidenza specificamente la vocazione e la missione del sacerdote. Ma è soprattutto Cristo vivo e presente nella sua Chiesa di oggi che permea tutto: i «misteri» della sua vita sono ripresentati come connessi e riviventi nei sacramenti e nella vita cristiana. La quale viene sottolineata nella sua responsabilità di dare testimonianza attraverso l'impegno concreto in ogni campo: familiare, economico, politico, sociale. Ma viene insistentemente richiamata alla sua sostanziale realtà soprannaturale, che conduce alla pienezza della vita in Cristo, sotto l'azione dello Spirito Santo.

Tutto è pervaso da un afflato direttamente pastorale. Ed è reso più persuasivo dagli accenni, pur modesti e semplici, all'esperienza personale della terribile persecuzione comunista subita dall'A. per 40 anni (e da lui stesso descritta nel suo *La notte dei barbari*); ma nella quale, con coraggio e sprezzo del pericolo, nonostante dovesse vivere un duro lavoro di operaio e subisse 12 anni di carcere duro, egli, consacrato nascostamente vescovo a 27 anni, riuscì a ordinare di nascosto 120 sacerdoti, a contattare migliaia di persone per sostenerne la perseveranza e ad illuminarne la fede con una sessantina di libri, diffusi alla maniera dei *samizdat*. C'era allora bisogno di semplicità e di essenzialità. Ed è proprio quello che ha saputo mantenere anche in queste meditazioni.

I. M. Ganzi

ALPHONSE GOETTMANN - RACHEL GOETTMANN, *L'Alfabeto del silenzio. La via cristiana alla pratica della meditazione*, Vicenza, Pozza, 1998, 238, L. 28.000.

È un libro che nasce dalla riflessione e soprattutto dall'esperienza di un prete ortodosso e di sua moglie, ma ancora di più dalla loro ansia evangelica di trasmettere il messaggio di salvezza, che Cristo offre a tutti. Il sottotitolo parla della via cristiana alla meditazione, che è il campo teoretico ed esperienziale in cui lavorano gli AA. Ma in realtà il libro mira a far capire che anche la meditazione è soltanto via a realizzare la pienezza della vita cristiana che punta, secondo un'accentuazione cara alla spiri-

Digitized by Google

tualità orientale, fino alla divinizzazione dell'uomo.

Silenzio, *hêsychia*, meditazione, preghiera del cuore (preghiera di Gesù), Parola di Dio, canto di lode, icona e trasparenza della bellezza, la Chiesa Corpo di Cristo e i sacramenti, la custodia del cuore attraverso un vero distacco e una fervorosa ascesi: sono i grandi temi della spiritualità orientale illustrati in altrettanti capitoli, per far vivere Cristo in noi, e condurci sulla strada della vera e unica felicità, di quella gioia che caratterizza un'autentica vita spirituale. Sono spesso richiamati i maggiori nomi del magistero spirituale orientale, ma non mancano accenni, su alcuni temi importanti, anche ad autori spirituali occidentali.

Caratteristica del libro è che questa via cristiana della meditazione viene, in una premessa fondamentale e poi in un continuo richiamo, strettamente collegata con la via mediatica dello psicoterapeuta Durckheim, frutto della sua lunga permanenza in Estremo Oriente e dello studio di mistici. Non tutti condivideranno tale impostazione, o non riusciranno a realizzarla. Gli AA. stessi del resto non mancano di sottolineare i «pericoli della tecnica» e insistono sull'essenzialità della fede e sull'azione dello Spirito Santo. Un altro aspetto che può lasciare perplessi è un'implicita persuasione — sembra — che la pienezza di vita soprannaturale maturi abitualmente e connaturalmente in una partecipazione e ridondanza sensibile e anche corporale.

Un'anima veramente assetata di spiritualità trova in queste pagine un ideale così alto e avvincente che, come auspicano gli AA., li preserverà dal cercare in altre fedi la risposta ai loro desideri. E anche per la nostra mentalità occidentale — purché aperta e nello stesso tempo attenta — diventerà un prezioso aiuto per una vita più intensamente evangelica.

I. M. Ganzi

VALERIA BOLDINI, *L'albero della gioia. Lo Spirito Santo e i suoi frutti*, Milano, Paoline, 1998, 80, L. 7.000.

In genere la nostra rivista non segnala sussidi per la pastorale o la preghiera personale e comunitaria, tuttavia quando si tratta di pubblicazioni che presentano caratteristiche significative e stabiliscono una sorta di dialogo con i lettori, la loro esemplarità costituisce motivo di interesse e può fornire spunti per ulteriori riflessioni. È il caso di una nuova recente collana delle Edizioni Paoline (Figlie di San Paolo), intitolata «La vostra gioia sia piena» e sollecitata dalla preparazione al Giubileo del 2000 e dalla celebrazione dell'anno dedicato allo Spirito Santo, che fa nascere frutti di gioia piena (l'intimità della vita divina nel Signore Gesù) e altri doni che da essa scaturiscono o che le si affiancano. Anche questa, come altre collane delle Paoline, vede la presenza di autrici il cui tratto e la cui finezza risultano nella maggior parte dei casi di estrema comunicabilità. Così prima di recensire il volumetto in questione ne abbiamo ascoltato gli echi favorevoli, nella direzione di un contenuto sostanzioso non disgiunto da garbo e chiarezza.

L'A., laureata in Pedagogia e licenziata in Teologia, insegna Dogmatica nell'Istituto Superiore di Scienze Religiose e Introduzione alla teologia presso la sede dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Brescia, la sua città. *L'albero della gioia* si articola in 28 capitoli che prendono spunto da altrettanti brani della Bibbia, i quali coprono l'intero arco della storia della salvezza, concedendo maggior spazio al Nuovo Testamento. Come il titolo vuole indicare, testi e commento servono alla riflessione e alla preghiera e conducono il lettore ad assaporare gradualmente e in profondità l'azione dello Spirito, imparando a conoscere e ad amare sempre meglio un Dio che ci

Digitized by Google

ha creati a sua immagine e che si rende presente e visibile non solo nei grandi eventi della storia ma nel nostro quotidiano, conferendo un senso ai grandi drammi dell'umanità e anche alle piccole ferite che la vita quotidiana ci può infliggere. La gran parte del testo illumina il legame profondo tra Gesù e il suo Dono e tenta di facilitarci questo invito del Signore a divenire realmente tempio vivo dello Spirito. Oltre a numerose citazioni di passi della Sacra Scrittura, a indicazioni per la preghiera, il volume contiene una scheda che suggerisce diversi approcci alla preghiera, rendendosi adatto anche a un pubblico giovanile.

G. Arledler

Lo Spirito e la Chiesa. La dimensione ecclesiale della spiritualità, a cura di CLAUDIO MARTINELLO - GABRIELE BELTRAME, Magnano (BI), Qiqaion, 274, 1998, L. 35.000.

Sono qui raccolti gli Atti del 3° Simposio intercristiano, tenutosi a Venezia il 5-8 settembre 1994. Si tratta di un'iniziativa ecumenica promossa dalla Facoltà Teologica dell'Università di Tessalonica e dall'Istituto di Spiritualità dell'*Antonianum* di Roma e giunta già alla sua quinta edizione. La finalità non è tanto la ricerca di un consenso, ma l'ascolto e la stima nelle reciproche differenze: più ascolto che confronto. Il tema era la dimensione ecclesiale della spiritualità; tema sempre attuale per contrastare il perdurante pericolo dell'individualismo, soprattutto nel nostro Occidente. Delle relazioni, otto si riferiscono al campo ortodosso; otto al campo cattolico. Alcune si rifanno a un'analisi scritturistica; altre esplicitano gli insegnamenti dei Padri o dei testi liturgici. Tre si fermano su temi più particolari: la tradizione della Chiesa africana, la spiritualità domenicana e quella francescana. Due studiano anche la dimensione politica di una genuina spiritualità ecclesiale.

Tra i fattori di ecclesialità della spiritualità più sottolineati — o auspicati — possiamo notare agape, comunione, liturgia (particolarmente l'Eucaristia), missione (evangelizzazione, diaconia), fraternità, spirito di servizio verso la *polis*. Notevole anche l'insistenza, specialmente da parte ortodossa, di voler preferire al linguaggio troppo tecnico e astratto, quello ecclesiale, particolarmente nelle sue espressioni liturgiche. Ecclesialità e spiritualità, in una presentazione volutamente più esistenziale che noetica, si aprono su un vasto mondo di concetti e di realtà e permettono quindi di esplicitare le verità più comuni dell'unica fede cristiana e di incrementare così un maggior senso di fraternità ecclesiale, sia pure con le varie accentuazioni di ciascuna parte: è certamente il frutto migliore di questa opportuna pubblicazione.

I. M. Ganzi

DOUGLAS BURTON-CHRISTIE, *La Parola nel deserto. Scrittura e ricerca della santità alle origini del monachesimo cristiano*, Magnano (BI), Qiqajon, 1998, 481, L. 60.000.

Grosso volume in cui l'A. ha saputo trasfondere tutto il suo amore per la Sacra Scrittura e per i Padri del deserto. Sostanzialmente l'opera è divisa in tre parti. Nella prima si mettono come le premesse generali, anzitutto di indole semantica: la natura e la forza della parola, sia orale, sia scritta. Seguono indicazioni geostoriche sull'origine del cristianesimo e sulla fioritura del movimento monastico in Egitto nel IV secolo; sull'origine e la raccolta dei detti (o apoftegmi) dei Padri; sulle caratteristiche della santità del deserto. Nella seconda parte si entra più nel dettaglio dell'uso e dell'efficacia della

Digitized by Google

Sacra Scrittura. Dato il diffuso analfabetismo, esso è mediato dall'anziano che la propone a tutti nella sinassi domenicale e soprattutto la applica ai singoli nelle risposte ai concreti quesiti che gli vengono proposti. Risposte che raccolgono, in brevi detti o parole ricche e dense di senso, le indicazioni scritturali che reggono la vita monastica. Parole che poi riempiono sia le lunghe ore di meditazione e di preghiera, sia, nel silenzio, quelle del lavoro solitario.

Nella terza parte infine si fa spazio a un esame dettagliato di molti di questi detti, in riferimento ai vari aspetti che specificano la spiritualità monastica del deserto. Sono passati così in rivista molti dei detti e delle storie che li includono, riguardanti l'escatologia, la compunzione, l'ascesi e la rinuncia, la povertà, l'uso giusto della libertà. Si sottolinea in particolare la fondamentale importanza dell'umiltà e della carità; quest'ultima nell'espressione specialmente della compassione, del non adirarsi, del non giudicare. È in questa parte che sono poste in evidenza le caratteristiche proprie dell'ermeneutica con cui i Padri comprendevano e applicavano alla vita monastica la Sacra Scrittura. Una ermeneutica che non ha finalità di ricerca scientifica, ma è rivolta alla prassi, con intenti pastorali e ascetici, in una linea prevalentemente tipologica, allegorica ed etica.

L'A. si augura che questo studio possa portare qualche luce anche all'ermeneutica moderna: gli esperti giudicheranno. Il lettore comune avrà ritrovato una chiarificazione e una conferma di quei perenni valori dell'autentica santità cattolica che ancora oggi chiamano a realizzare in senso pieno la Parola evangelica. Una maggiore stringatezza, eliminando parecchie ripetizioni, renderebbe più scorrevole la lettura, che rimane però chiara e piacevole.

I. M. Ganzi

MARIO RUSSOTTO, *Nel segno di Giona. Profeti e passione per la vita*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1998, 168, L. 12.000.

Questo libro fa parte di una collana («Meditazioni per adolescenti e giovani») la cui intenzione è di offrire ai giovani brevi commenti o meditazioni che li aiutino a prendere l'abitudine di una riflessione di dieci minuti ogni giorno. Per questo, la maggior parte dei commenti presentati non supera le sei-sette pagine: ivi compresi i cinque ben scelti e concreti interrogativi, suggeriti per la ripresa della materia trattata; più il suggerimento di un'orazione che aiuta a far diventare preghiera la stessa materia e una frase caratteristica da riprendere lungo la giornata. Il titolo può essere fuorviante: non si parla soltanto di Giona. Il sottotitolo è più preciso: «Profeti e passione per la vita». Si commentano infatti in una prima parte sei Profeti; mentre in una seconda parte, commentando tre altri libri della Scrittura, si parla della passione per la vita.

In primo luogo, premesse tre riflessioni sulla natura e la missione del Profeta, vengono presentati Giona (due riflessioni); Isaia (tre); Geremia (due); Amos, Osea, Giuditta. Di ognuno di essi sono presentate le caratteristiche più significative della persona e della missione. Da esse connaturalmente si rileva quanto può e dev'essere stimolante per il giovane di oggi. Nella seconda parte, l'A. cerca di introdurre nella comprensione del Cantico dei Cantici (due riflessioni), dei primi due capitoli della Genesi (due) e del libro di Giobbe (tre). Mette in evidenza, da tutti, quale dev'essere la giusta intelligenza del progetto creativo di Dio che ci vuole suoi collaboratori, in una pienezza di risposta che dia senso pieno — passione — alla vita: in ogni circostanza, dalla situazione esaltante dell'autentico amore dei fidanzati all'ora oscura della prova, come per Giobbe.

Digitized by Google

Crediamo che il testo raggiunga bene il suo scopo. Alcune considerazioni richiedono certo una maggiore maturità; in qualche altra bisognerà moderare alquanto lo scintillio di uno stile che è inteso per giovani o ultragiovani. Ma nella sua semplicità e manualità presta ai nostri giovani un eccellente servizio.

I. M. Ganzi

Letteratura - Biografie - Agiografia

VASILIJ SEMËNOVIČ GROSSMAN, *Vita e destino*, Milano, Jaca Book, 1998, 860, L. 42.000.

La Jaca Book ristampa (la prima edizione è del 1948) questo monumentale volume definito «uno dei grandi libri di questo secolo»; lo analizzammo a lungo (cfr *Civ. Catt.* 1984 IV 441-456), mettendone in evidenza le tematiche, la potenza descrittiva, la carica critica e poetica. È un romanzo-epopea, un romanzo-documento, un romanzo-denunzia; segna un'epoca e restituisce alla letteratura il suo ruolo profetico, civile e morale. Lo sfondo storico è la battaglia di Stalingrado (fine del 1942) nella quale si decise la sorte della guerra e, in qualche modo, il destino del mondo. Grossman ci fa assistere a questo momento-cerniera attraverso i diversi punti di vista dei suoi personaggi: una specie di caleidoscopio che sa di apocalisse, di fatalismo cosmico, di follia e di disfatta. I suoi personaggi sgusciano da ogni settore: fronti di guerra, laboratori scientifici, ospedali, quartieri militari, *lager* e prigioni, ambienti familiari, *flash-back*. In tal modo riesce a creare una struttura narrativa drammatica e movimentata, grazie all'incalzare delle sequenze, legate tra loro da una fitta rete di elementi. I temi e le intuizioni più importanti sono: la libertà, l'amore, la coscienza. Dalla sua lettura si approda alla convinzione che il totalitarismo — qualsiasi totalitarismo — è intrinsecamente perverso e va respinto, anche a costo della vita, «se vuoi restare uomo».

V. Grossman, nato a Berdicev (Ucraina) nel 1905, è morto nel 1964, dopo un'esistenza dura e ricca di esperienze. È stato corrispondente di guerra per il giornale *Stella rossa* e ha scritto vari romanzi, tra cui *Tutto scorre* (cfr *Civ. Catt.* 1972 II 9-20). *Vita e destino* è il suo capolavoro.

F. Castelli

PAISIJ VELIČKOVSKIJ, *Autobiografia di uno starec*, a cura dei FRATELLI CONTEMPLATIVI DI GESÙ, Magnano (BI), Qiqajon, 1998, 221, L. 30.000.

Lo *starec* (padre spirituale) P. Veličkovskij (1722-94) è una figura eminente nella storia del monachesimo ortodosso. La Chiesa ortodossa russa lo ha canonizzato nel 1988 in occasione del millennio del battesimo della Rus', riconoscendo la fama di santità che lo ha sempre accompagnato. Questo è certamente uno dei fattori che spiegano il successo del profondo rinnovamento che ha saputo realizzare nella vita monacale del suo tempo. Dopo una generosa preparazione fatta di faticose peregrinazioni di monastero in monastero e durante una lunga permanenza sul Monte Athos, a 28 anni inizia a raccogliere i primi discepoli. Per il loro crescente numero deve trasferirsi in monasteri sempre più grandi, in Romania, dove trova terreno favorevole. La sua profonda esperienza e il dono di una straordinaria capacità trascinatrice come guida carismatica gli radunano intorno un migliaio di monaci, che egli nutre con la parola della Sacra Scrittura e gli insegnamenti dei Padri teofori ed esercita nella preghiera di Gesù. Contempo-

Digitized by Google

raneamente compie una grandiosa opera di ricerca, autenticazione del testo originale e traduzione in slavonico e romeno, dei testi greci dei Padri, che in gran parte confluiranno poi nella *Filocalia*, della cui edizione greca curerà la versione slavonica. Con tutto questo e con lo sciamare dei suoi discepoli egli diffonderà la sua spiritualità in Russia e Romania per tutto il secolo seguente.

L'autobiografia qui presentata è però limitata ai primissimi anni della sua ricerca nella vita monastica. Può sembrare addirittura che si fermi a raccontare avvenimenti comunissimi o particolari banali. Ma chi saprà leggere con simpatia il racconto semplice e ingenuo vi intuirà l'intento educativo, per insegnare a non spaventarsi mai delle piccole contrarietà quotidiane e ad approfittare invece anche delle più piccole minuzie per crescere nelle virtù: è la fedeltà alle piccole cose che prepara quella alle grandi. Il passaggio poi per i vari monasteri permette di entrare dettagliatamente negli usi e costumi monastici del tempo. Tempo che ancora vedeva distanza e lotta tra le confessioni cristiane, anche e, si direbbe, particolarmente negli ambienti religiosi. In appendice sono poi proposti i più caratteristici insegnamenti dello *starec*.

I. M. Ganzi

LUCA GERVASUTTI, *Dannati & Sognatori. Guida alla nuova narrativa italiana*, Pasian di Prato (UD), Campanotto, 1998, 157, L. 18.000.

«Dannati e sognatori»: si tratta di due termini che indicano la complessità e, per certi aspetti, la contraddittorietà della «nuova» narrativa italiana. Gervasutti, insegnante e giornalista, tenta un approccio al panorama frastagliato di questa realtà. Certo, bisognerebbe capire bene che cosa significhi l'aggettivo «nuova» riferito alla narrativa italiana: «recente»? «giovane»? «attuale»? Sostanzialmente pare che l'A. utilizzi «nuova» per dire «recente», concentrandosi sul panorama degli ultimi 20 anni.

L'aspetto più riuscito del volume consiste nell'individuazione di temi chiave quali il rapporto tra scrittura, musica e altre forme artistiche; il ruolo della tradizione e il rapporto con essa; l'atteggiamento dei critici; la scrittura generazionale; le poetiche giovanili. La trattazione degli argomenti però di fatto si presenta come un *collage* di citazioni tratte da interviste spesso, tra l'altro, non citate a dovere. Con questo non si intende negare che l'A. non costruisca un proprio giudizio critico attraverso la scelta delle citazioni, ma di fatto il senso del suo bilancio si fa più flebile. Certo, come scrive Camon nella prefazione, l'A. non guarda alle spalle i «nuovi» autori, «si cala in mezzo a loro, e gira per la tribù, facendo parlare tutti e ascoltando tutti, senza scegliere, senza escludere» (p. 10 s). Si tratta invece di una scelta, quella di registrare «un vortice di dichiarazioni, confessioni, utopie, rancori, promesse, megalomanie, e anche, rare ma sincere, depressioni» (p. 11). Si tratta insomma di un lavoro di archivio più che di un lavoro di riflessione. Questo tuttavia non è sufficiente per un atteggiamento critico di qualità: esso non può mai essere neutrale, non può mai dirsi «oggettivo», anche se si parla della narrativa italiana più «nuova» possibile.

A. Spadaro

STANISLAO VELTRI, *Gennaro Amodei missionario apostolico in Cina (1681-1715)*, San Marco Argentano (CS), s.e., 1999, 284, s.i.p.

La pubblicazione vuole essere

Digitized by Google

una testimonianza che la Chiesa particolare di San Marco Argentano rende a uno dei suoi sacerdoti: don Gennaro Amodei, missionario in Cina dal 2 gennaio 1710 al 24 luglio 1715, quando morì prematuramente a Canton. L'A. descrive le varie tappe che videro entusiasticamente impegnato lo zelante missionario sia durante la sua formazione sacerdotale, sia durante il suo lungo peregrinare da San Marco Argentano fino a Macao e, poi, a Canton, dove la sua esperienza di evangelizzatore si concluse rapidamente. Inviato in Cina dal Papa Clemente XI, don Amodei assolse il suo compito con straordinaria dedizione, fino ad essere disposto ad affrontare anche il martirio per annunciare Gesù Cristo e il suo Vangelo a coloro che ancora non lo conoscevano. La sua figura si colloca, perciò, nel solco dell'evangelizzazione e ci sollecita a mantenere vivo lo slancio missionario (cfr p. 103). Dalle 18 lettere che, durante il suo breve soggiorno cinese, egli indirizza soprattutto al Prefetto e al Segretario della Congregazione vaticana di *Propaganda Fide*, ma anche ad altri ecclesiastici, balza evidente la sua grande sensibilità umana e cristiana, nel difficile contesto culturale, religioso e relazionale in cui vivevano e operavano i missionari nelle diverse province cinesi. Della lettera del 7 marzo 1715 al Segretario di *Propaganda Fide* viene riprodotto lo stesso manoscritto. In essa vengono comunicate interessanti notizie circa la vita della missione.

Un'ampia appendice documentaria riporta prima alcuni dati circa le condizioni socio-economiche di San Marco Argentano all'epoca di don Amodei e riproduce poi alcuni testi originali riguardanti l'itinerario formativo del futuro missionario, insieme con una serie di lettere dell'Amodei e di altri missionari.

P. Puca

CARLO COCCIOLI, *Uomini in fuga. La grande avventura degli alcolisti anonimi*, Milano, Guerini e associati, 1998, 293, L. 26.000.

Segnaliamo la ristampa, a distanza di 25 anni dalla prima edizione, di uno tra i libri più noti di Coccioli, di cui già allora la nostra rivista aveva segnalato la pubblicazione (*Civ. Catt.* 1973 IV 500). L'A. vive in Messico da anni, mai veramente compreso forse dalla critica italiana, probabilmente anche per i suoi interessi religiosi che, negli anni Cinquanta, sembravano non essere adeguato *passe-partout* per la celebrità. Certo Coccioli, che dal cristianesimo è passato all'ebraismo e poi al buddismo e all'induismo, è autore complesso, non senza stravaganze, ma autentico. *Uomini in fuga* è un documento-messaggio sul problema dell'alcolismo e narra l'avventura degli «alcolisti anonimi». Colpisce l'interpretazione dell'alcolismo, letto alla luce di ciò che P. V. Tondelli individuava in sé come «tormento teologico»: ci si rifugia nell'alcool per la nostalgia di un Paradiso perduto. L'A. giunge a tale conclusione vivendo per 17 anni accanto a una persona ammalata di alcolismo attivo e dunque il libro è «un libro di dolore, e di verità diretta, senza mediazioni» (p. 9), un «libro di passione e di ragione» (ivi).

A. Spadaro

MASSIMILIANO DI PASTINA, *La forza dell'umiltà. Dagli scritti di san Carlo da Sezze*, S. Maria degli Angeli-Assisi (PG), Porziuncola, 1998, 204, L. 15.000.

Il volume che presentiamo ha preso avvio dal 350° anniversario della stimmatizzazione al cuore di san Carlo da Sezze (1613-70), fratello laico dell'ordine dei frati minori. Le celebrazioni centenarie, che hanno

Digitized by Google

visto il corpo del santo esposto nella basilica cattedrale di Sezze per oltre un mese (27 settembre - 1° novembre 1998) sono all'origine di questo libro che, dichiaratamente, si costruisce intorno a un intento «pastorale»: rendere fruibili dopo tre secoli a un pubblico vasto di lettori la biografia e la spiritualità del santo, che conosciamo attraverso i suoi numerosissimi scritti, adattando il linguaggio seicentesco e riproponendo momenti significativi della sua ricca esperienza cristiana. Gli scritti qui raccolti ci restituiscono un san Carlo più «umano», meno preconfezionato nei classici schemi agiografici che ne hanno fatto un illustre sconosciuto anche ai suoi stessi concittadini.

Se l'impianto generale è stato sviluppato a partire da questi motivi-guida, la scelta dei singoli testi risponde a un criterio di contestualizzazione quotidiana della santità di Carlo da Sezze, accompagnata dal suo divenire, straordinaria proprio perché vissuta nel nascondimento, nell'assoluta mancanza di protagonismo e di ricerca del sensazionale. Utili, per un inquadramento generale della biografia di san Carlo da Sezze, risultano il profilo biografico, il capitolo dedicato alla sua attività di scrittore e il sunto bibliografico degli scritti che lo riguardano.

G. Salvini

GIGI SPERONI, *Amedeo Duca d'Aosta. L'eroe dell'Amba Alagi*, Milano, Rusconi, 1998, 229, L. 35.000.

L'A., che ha già familiarità con i Savoia Aosta, ci offre ora questa agile biografia del Duca Amedeo (1898 - 1942), l'eroe dell'Amba Alagi, la cui figura continua ancora a godere larga popolarità tra gli italiani, come dimostrano i vari scritti su di lui, citati nella bibliografia. Per questa biografia, lo Speroni ha potuto usufruire di alcuni documenti significativi, finora tenuti segreti negli archivi inglesi, riproducendone alcuni in appendice, nella quale viene pubblicato anche il Diario del Duca sull'Amba Alagi.

Lo stile però dell'opera non è di un ricercatore professionista, ma di un esperto e informato giornalista: non pretende di fare opera di erudizione storica o di analitica e discussa selezione di testimonianze o scritti. È invece un vivace racconto di una vita che offre già in se stessa grandi spunti di interesse. Amedeo viene educato in un *college* inglese; parte volontario come semplice soldato nella guerra del 1914, in cui brillò anche la capacità operativa del padre, Emanuele Filiberto, che salvò la Terza Armata (e l'Italia) sul Piave; partecipa ancora valorosamente alla guerra di Libia; si conquista, in servizio, i più alti gradi militari. Finché diventa (1937) viceré di Etiopia, recentemente conquistata, ma anche, con l'entrata in guerra dell'Italia, ben presto perduta, come aveva predetto il Duca stesso, che aveva fatto di tutto per scongiurare tale partecipazione. Anch'egli, costretto a ritirarsi sulla cima dell'Amba Alagi, dovette ben presto capitolare — pur ricevendo l'onore delle armi da un nemico che non poté non ammirarne l'eroico comportamento — e finire coi suoi soldati in prigionia, durata per lui piuttosto poco, data la gracilità della sua salute.

Tre sono le dimensioni umane poste in risalto dalla narrazione. Anzitutto la superiore integrità morale dell'uomo, che ha saputo, lontano da ogni retorica, concepire e vivere la vita come fedeltà e servizio, potendo concluderla, scrivendo a modo di testamento: «Ho la coscienza di aver fatto tutto il mio dovere». In secondo luogo il soldato valoroso, che seppe mettere varie volte a rischio la sua vita e praticamente consumarla nel breve giro di 44 anni, a servizio della patria. E infine caratteristica veramente notevole, l'africa-

Digitized by Google

nista. Aveva imparato dallo zio Luigi, duca degli Abruzzi — col quale era vissuto per un po' di tempo in Somalia — la passione per l'Africa e l'amore per gli africani. Nominato viceré di Etiopia, si adoperò talmente con iniziative concrete ha favore di quella popolazione che lo stesso imperatore Hailè Selassiè poté dire: «Sin dai tempi della regina di Saba mai l'Etiopia aveva conosciuto tre anni di pace come quando il Duca d'Aosta ne fu viceré». Forse l'elogio più bello se l'è fatto lui stesso quando confessò prima di morire, lui soldato valoroso: «Come è bello morire in pace con Dio, con gli uomini, con se stesso». Ringraziamo l'A. di averci rinnovato una memoria così bella.

I. M. Ganzi

VITTORIO BIANCHI, *Io avrei voluto essere quel passero*, a cura di GUIDO SOLERTI, Roma - Napoli, Theoria, 1998, 159, L. 24.000.

L'A., ospite dell'ex Ospedale psichiatrico di Padova, oggi Comunità Terapeutica Residenziale Protetta, è veramente uno «scrittore» nel senso che è un uomo che «sente» la scrittura come un bisogno vitale, come una parte di sé irrinunciabile. Nel libro che presentiamo vibra una «necessità» e una urgenza biografica che lo rende, a sua volta, necessario. Qualcuno ha detto che gli scrittori si dividono in due categorie: quelli che hanno tanto da dire, ma non padroneggiano tutte le tecniche per farlo e quelli che conoscono le tecniche, ma non hanno molto da dire. Si tratta di una visione pessimistica della scrittura e forse anche non sempre accettabile. Tuttavia se lo fosse, il libro di Bianchi si troverebbe più nella prima che nella seconda categoria: se sintassi e lessico non sono pregevolissimi, il valore di testimonianza della sua scrittura è sostenuta da soluzioni espressive felici, suggestive, ingenue e vivaci. Davanti alle sue pagine si può godere della semplicità, della tragicità, della felicità, della bellezza.

La casa editrice Theoria coraggiosamente pubblica una scelta di «temi» che egli ha scritto nei suoi quaderni tra il 1992 e il 1996. Alcuni di essi sono veri e propri compiti assegnati da un insegnante, altri sono invece frutto di libera creatività. Lo spazio di esistenza dell'A. è allargato e approfondito dalla scrittura, che gli permette di afferrare e liberare il mondo attraverso le parole. Leggere queste pagine significa riconoscere che, al di là di tutto, scrivere ha un valore «terapeutico», cioè significa riappropriarsi di sé e del mondo, ricostruire il passato e slanciarsi in avanti, come anche interrogarsi. Scrive Bianchi con incerta interpunzione: «Mi piacerebbe, scrivere un libro, cioè, descrivere la mia vita vissuta» (p. 9).

Scrivere qui non solo è dire la vita, ma è anche sempre scrivere a qualcuno e così il volume è completato da cinque testimonianze di suoi amici, come se le sue composizioni fossero vere e proprie lettere, comprensibili soltanto attraverso riferimenti ai destinatari.

A. Spadaro

Varie

Enchiridion delle Encicliche, vol. IV: *Pio X. Benedetto XV (1903-1922)*, Bologna, EDB, 1998, XIX-1.008+60, L. 68.000; vol. VIII: *Giovanni Paolo I. Giovanni Paolo II (1978-1998)*, ivi, XVII-2.034+99, L. 68.000.

Abbiamo già segnalato i volumi I e VII di questo *Enchiridion* in edizione bilingue (cfr *Civ. Catt.* 1995 III 444 s). Ci limitiamo a presentare questi due nuovi volumi, che, come i precedenti, si raccomandano per la praticità e la comodità di avere a portata di mano documenti quasi introvabili o difficilmente raccolti insieme. Il volu-

Digitized by Google

me IV contiene le encicliche di san Pio X (sono 15) e di Benedetto XV (sono 12). Tra le prime, citiamo la *Pascendi dominici gregis* sul modernismo; tra le seconde, la *Spiritus Paraclitus* sulla natura dell'ispirazione biblica e la *In praeclara summorum* per il sesto centenario della morte di Dante. Segue un'appendice di altri documenti, tra i quali *Lamentabili* e *Sacrorum antistitum* sul modernismo e *Notre charge apostolique* sulla dottrina sociale del *Sillon* e la falsa democrazia, di san Pio X; *Ubi primum in beati, Allorché fummo chiamati* e *Dès le début* ai popoli belligeranti sulla pace, di Benedetto XV.

Il volume VIII, dopo i cenni biografici di Giovanni Paolo I, contiene le 13 encicliche di Giovanni Paolo II finora emanate e, in appendice, altri quattro documenti di Giovanni Paolo I. Entrambi i volumi recano in calce gli indici biblico e delle fonti e l'utilissimo indice analitico e si aprono con gli indici cronologico, degli *incipit* e di autore e l'elenco delle opere di riferimento.

G. Mucci

GIOVANNI TESTORI, *La maestà della vita e altri scritti*, a cura di GIUSEPPE FRANGI - DAVIDE RONDONI, Milano, Rizzoli, 1998, 500, L. 17.000.

Nel 1978 G. Testori fu invitato a intervenire sulla prima pagina del *Corriere della Sera* con articoli che prendessero liberamente spunto dalla cronaca. Sino ad allora la sua collaborazione al «Corriere» aveva riguardato la storia dell'arte; ora era chiamato a colmare il vuoto lasciato da Pasolini, morto tragicamente due anni prima. Nello stesso anno nasceva il settimanale *Il Sabato*, che ebbe tra i suoi collaboratori anche il nostro Scrittore. Il presente volume raccoglie gli interventi più qualificati da lui pubblicati sul quotidiano e sul settimanale. La raccolta è arricchita dalla pubblicazione del colloquio di Testori con don Luigi Giussani, *Il senso della nascita* (pp. 369-441), e delle interviste di L. Doninelli, A. Socci, R. Farina e C. Altarocca. Chiude il volume una commossa postfazione di L. Giussani *Grazie, Giovanni*, scritta in occasione della morte di Testori (1993) e un'accurata cronologia della vita e delle opere dello Scrittore.

Il volume si legge con interesse sia per la forza, la chiarezza e la pregnanza stilistica, sia per le idee che informano gli interventi. Per Testori la cronaca non è semplice trascrizione di eventi, è anche ricerca delle loro motivazioni e sforzo di leggere i «segni dei tempi». E la sua lettura è originale, spesso contro corrente, sempre espressione di uno spirito libero e di una mente acuta. Le pagine più belle? Quelle che riguardano l'attentato al Papa.

F. Castelli

ROBERTO CARAPELLA - FRANCESCO SANTANERA, *A scuola di diritti. Come difendersi da inadempienze e abusi della burocrazia sociosanitaria*, Torino, Utet Libreria, 1997, 88, L. 12.000.

Come difendersi da inadempienze e abusi di quella burocrazia che può togliere l'anima agli interventi e alle prestazioni dei servizi sociali, assistenziali e sanitari, negandone a volte addirittura il diritto di usufruirne? E, anzitutto, come conoscere i propri diritti per poter farli valere?

Per rispondere a tali esigenze, i due AA. di questo agile volumetto hanno raccolto tutto quello che serve per l'auto e mutua difesa. Anzitutto, essi propongono un metodo semplice ma efficace per valutare leggi e altri provvedimenti. Per poter analizzare in modo oggettivo una disposizione, occorre

Digitized by Google

prendere in considerazione i seguenti aspetti: gli aventi diritto, gli enti che devono fornire il servizio, il contenuto degli interventi, le modalità organizzative, il luogo di erogazione dei servizi e di presentazione delle relative istanze, i tempi e i costi. Tale metodo è ritenuto indispensabile anche per cogliere le reali finalità dei provvedimenti e cioè per conoscere che cosa veramente si nasconde nelle righe del testo.

Ma il volume rappresenta molto più di un *vademecum*: esso dice che cosa fare per «evitare le dimissioni ospedaliere degli anziani malati cronici non autosufficienti» o per «tutelare i congiunti con gravi handicap» e con autonomia limitata o nulla; insegna anche a costruire un'associazione di volontariato, a stendere una piattaforma di richieste, a utilizzare la legge n. 241/1990 sulla trasparenza amministrativa, ad avvalersi degli interventi del giudice tutelare, a presentare — se del caso — un esposto penale. Si tratta di un lavoro di sintesi onesto, ma prezioso e necessario, proprio in relazione all'ultimo «vezzo» della stagione legislativa: gli anni Novanta sono caratterizzati infatti da una produzione normativa sempre più complessa (e, per questo, anche poco chiara) e sempre meno vincolante per gli enti chiamati a garantire le prestazioni. Ora, «soltanto una informazione corretta può aiutare le persone a districarsi nella foresta delle vigenti disposizioni di leggi, a orientarsi nell'intrico di istituzioni pubbliche e private e non sentirsi abbandonate a se stesse nel momento del bisogno».

M. Tortello

PAOLO CAVANA, *Interpretazioni della laicità. Esperienza francese ed esperienza italiana a confronto*, Roma, AVE, 1998, 432, L. 50.000.

Ecco un volume che offre molti e validi spunti di riflessione su un argomento ormai classico, ma sempre di bruciante attualità. L'A., docente di Diritto pubblico presso la LUMSA a Roma, ripercorre l'itinerario della nozione di laicità sotto il profilo giuridico, senza trascurare gli opportuni rinvii di carattere storico, a partire da un'analisi comparata tra l'ordinamento francese e quello italiano. Il filo conduttore seguito si dipana tracciando l'evoluzione del concetto di laicità dal suo fondamento ideologico, orientato in senso contrario alla Chiesa cattolica nel contesto della Rivoluzione francese, fino alla sua trasformazione in un principio fondamentale che garantisce il diritto alla libertà di religione in uno Stato democratico e pluralista. *Incidenter tantum*, si può osservare che tale chiave di lettura è utile pure per capire meglio le riserve formulate dal Magistero pontificio nei confronti della Dichiarazione francese del 1789 (ma non, si badi bene, nei confronti della Dichiarazione americana del 1776) e per respingere la tesi secondo cui alla base del giudizio progressivamente positivo sui diritti dell'uomo vi sarebbe da parte della Chiesa la volontà di un tardivo recupero.

Cavana si riferisce a diversi temi che restano al centro del dibattito sull'applicazione del principio di laicità, approfondendone gli aspetti legislativi e giurisprudenziali. Il lettore ha così la possibilità di seguire gli sviluppi non solo di alcune complesse questioni che hanno infiammato la cronaca politica e sociale in Italia e in Francia, come il finanziamento alle scuole private e l'insegnamento della religione nella scuola pubblica, ma anche di alcuni casi particolari che hanno suscitato virulente e spesso pretestuose polemiche, come il crocefisso esposto nelle aule scolastiche o il velo indossato dalle studentesse musulmane a scuola. L'A. conclude la sua accurata ricerca con una nota sostanzialmente positiva:

Digitized by Google

«La direzione di marcia è comunque nel senso di un ampliamento degli spazi di tutela della libertà religiosa, che sempre più è vista come la strada maestra per conseguire condizioni di pacifica convivenza in una società multietnica e pluriconfessionale» (p. 423). *Hoc est in votis*, ancorché il cammino per raggiungere un simile risultato sembri lungo e cosparso di ostacoli: basti pensare alla permanenza in Francia e in Italia di atteggiamenti che vorrebbero di fatto comprimere l'esperienza religiosa in un ambito strettamente privato o di posizioni pregiudizialmente ostili al riconoscimento del valore che la dimensione religiosa riveste per l'intera società civile.

G. Filibeck

VICTOR-ANTOINE D'AVILA-LATOURRETTE, *Un Anno Monastico. Riflessioni da un Monastero*, Milano, Gribaudi, 1998, 186, L. 24.000.

L'intenzione dell'A., benedettino americano, è di far conoscere la vita monastica non tanto attraverso l'esposizione della Regola o dei princìpi della vita spirituale che la sorreggono e la animano, quanto facendo trascorrere, giorno dopo giorno, la realtà di un anno, come si svolge in un monastero. Il libro è così diviso in quattro parti, secondo le quattro stagioni. Vi vengono narrate le grandi feste dell'anno liturgico; come ci si prepari e si celebrino, insieme alle feste dei santi principali, la cui memoria stimola alla venerazione e all'imitazione.

Si descrivono le varie attività esterne e le diverse specie di lavoro, a seconda delle capacità e dei tempi. Ci si ferma particolarmente sulla vita abituale con la descrizione dell'orario quotidiano: grande spazio è dato alla preghiera comunitaria del coro e privata e alla *Lectio divina*. Si richiamano infine le virtù principali che ci si sforza di acquisire per realizzare la caratteristica essenziale del monaco: la continua conversione.

Si espone dunque come si vive in silenzio e solitudine, praticando umiltà e obbedienza (non soltanto all'abate ma a tutti i fratelli), perfezionandosi nella carità fraterna e nel servizio dei più umili e diseredati, orientando, per quanto possibile, ogni momento della vita vissuta verso Dio, l'unico Assoluto.

Ma tutto questo è esposto con linguaggio semplice e schietto, in un colloquio diretto e immediato, come la cosa più naturale del mondo. E, nello stesso tempo, con il calore e l'avvincente persuasione di chi vive nella gioia e desidera comunicare ai fratelli quanto è a lui prezioso e fonte di felicità. Una lettura, dunque, non destinata a soddisfare una anche legittima curiosità verso un mondo nascosto, ma un efficace invito a condividere un'autentica ricchezza spirituale, portatrice di pienezza di vita e di gioia.

I. M. Ganzi

ANDREA BISICCHIA, *Il teatro e il sacro*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1998, 218, L. 32.000.

Nel presente volume, l'A. — professore di metodologia e critica dello spettacolo e di storia del teatro — si propone «di offrire al lettore la possibilità di ripercorrere la storia del teatro religioso, dal II secolo d.C. ai giorni nostri, attraverso un itinerario che, partendo dalla crisi dell'Impero romano, arriva alla nascita di una "teatralità diffusa", all'interno del rito liturgico che si trasformerà in *drammatica* per gli uomini della Chiesa» (p. 5). In otto densi capitoli è studiato tale itinerario, ricco di sorprese, talvolta accidentato e inceppato.

Particolarmente interessante è il

Digitized by Google

cap. VII «La morte di Dio e la rinascita del sacro nel Novecento». «Autori come Strindberg, Claudel, Maeterlinck, Hofmannsthal, Shaw, Eliot, si appropriano del sacro portandone in scena la vitalità, la problematicità, la potenza di fede, il dissidio con la realtà, la tensione verso l'universale, il bisogno di salvezza. Mai come nell'ultimo secolo il teatro sacro ha trovato uno spazio così vasto e ricco, così sottoposto alle leggi della scena» (p. 156). Tali affermazioni sono dall'A. suffragate mediante l'analisi, seppur sommaria, di alcune *pièces* degli autori più rappresentativi, come Strindberg, Claudel ed Eliot. Un volume, questo, ben documentato, lineare, interessante anche perché fa conoscere alcune opere di autori siciliani (Marco De Grandi, Stefano Tuccio e Ortensio Scamacca) recuperate negli archivi.

F. Castelli

DOMENICO DEL RIO , *Il frutteto di Dio. Storia di Karol Wojtyła*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, 216, L. 25.000.

Il libro è costituito da 23 brevi capitoli: 17 per gli anni del pontificato e 6 per gli antecedenti. Intende presentarci le linee caratterizzanti dell'azione di pontefice di Giovanni Paolo II e insieme la sua figura di uomo. Non è quindi propriamente una «storia», precisa di date ed esatta nel racconto di avvenimenti, uno dopo l'altro, cronologicamente. Ogni capitolo parte da un episodio con caratteristiche specifiche, che richiamano alla mente del Pontefice ricordi e sentimenti già vissuti in circostanze analoghe e fanno così ripercorrere al lettore brani della vita del Papa.

Si tratta dunque di una quindicina di quadretti ben delineati, che si rifanno alle esperienze del Papa itinerante, ma per definirci specifici comportamenti, prese di posizione e insegnamenti che nelle varie circostanze il Papa ha proposto in tutti i continenti. È tutto un susseguirsi di *flashes* di ricordi: sono presentati così gli avvenimenti principali e gli incontri più caratteristici in tutte le parti del mondo, con tutte le categorie di fedeli. Essi offrono l'occasione all'A. di riferire anche particolari inediti che l'esperto vaticanista, che ha accompagnato il Papa nei suoi viaggi, ha saputo annotare e che qui, sapientemente distribuiti, vivacizzano il racconto. Tali ricordi offrono l'occasione di riprendere le caratteristiche più salienti del Magistero del Pontefice, proponendo la sostanza dei suoi più importanti documenti e discorsi. È soprattutto danno modo di scoprire l'animo dell'uomo Wojtyła, indovinando le sue reazioni psicologiche, insieme con le sue reazioni di fede. E quasi sempre accompagna tale disvelamento intimo con pertinenti citazioni dall'abbondante produzione poetica del Pontefice stesso.

Il libro è attestato di un intelligente cronista e insieme di un sincero ammiratore del proprio personaggio, presentato con evidente simpatia, pur senza tacere i momenti difficili e le contraddizioni che lo circondano. Alla fine sono puntualmente descritti i vari dati storici più importanti della vita e si offre l'elenco preciso di tutti i viaggi. È una storia dunque che, più che elencare fatti, mira a ricostruire la figura interiore e la speciale missione cui si sente chiamato questo Pontefice. E bisogna dire che l'A. vi è riuscito bene.

I. M. Ganzi

In cerca di volti. Il vescovo Luigi Belloli in visita alla Chiesa di Anagni-Alatri, Subiaco (RM), s.e., 1998, 733, ill., s.i.p.

Nulla in questo denso volume

Digitized by Google

comunica il senso sgradevole di sentimentale e di dolciastro che, quasi inevitabilmente, aleggia nelle pubblicazioni dedicate ai vescovi che, raggiunti i limiti di età, si ritirano a vita privata lasciando il governo diocesano. A mons. Luigi Belloli, che ha lasciato la diocesi di Anagni-Alatri dopo 11 anni di episcopato, la sua Chiesa dona, con questo volume, la memoria della visita pastorale da lui compiuta negli anni 1992-97: non, quindi, una commemorazione oleografica di circostanza, ma il documento di un fedele *officium amoris* che resta come omaggio di gratitudine al Pastore saggio e buono e come eredità al suo clero e al suo popolo.

Il volume si divide in due parti, precedute dalla presentazione del card. Camillo Ruini, dalla biografia di mons. Belloli e dalla sua lettera che indice la visita pastorale. Nella prima parte, la testimonianza di Gianfranco Ravasi, quella, singolare e simpaticissima, di Pino Scabini, il saggio di Domenico Pompili, coordinatore del volume, e altre testimonianze, tra le quali quelle di quattro giornalisti. Nella seconda parte, è descritta minuziosamente la visita pastorale alle circa 50 parrocchie. Per ciascuna di esse, si danno brevissime note storiche, la lettera inviata dal vescovo al parroco dopo la visita e le risposte del parroco al questionario pastorale e al questionario amministrativo (i cui testi, molto dettagliati, sono riportati in appendice), la cronaca dei giorni di visita e il relativo servizio di *Avvenire*, quando c'è stato. In chiusura, una pagina di un prete, Giuseppe Capone, dettata da virile affetto, che compendia bene il cuore del presbiterio verso il Pastore. Il volume è degno di essere preso a modello da altre diocesi che intendano celebrare nobilmente la Chiesa locale nel suo vescovo.

G. Mucci

GIOVANNI XXIII, *La sapienza del cuore. Pagine da «Il giornale dell'anima»*, a cura LORIS FRANCESCO CAPOVILLA, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1998, 236, L. 22.000.

La sapienza del cuore è quella che ci viene insegnata da Papa Giovanni nel suo *Giornale dell'anima*. Questa nuova edizione viene presentata da mons. Capovilla, — ormai custode fedele, a Sotto il Monte, delle memorie di Giovanni XXIII, — anzitutto con una breve introduzione in cui tenta di rispondere alla domanda: chi era e com'era Papa Giovanni. Lo fa, rilevando con evidenza quanto risalta di più personale e caratteristico dal *Giornale* stesso. Si può dire che è un anticipare oggettivo le impressioni che il lettore ricaverà dalla lettura.

Segue una premessa che spiega invece le modalità di questa edizione. La più notevole è che qui, dei 1.113 paragrafi che costituiscono il *Giornale dell'anima*, se ne presentano soltanto 224, a cominciare dalla preparazione all'ordinazione episcopale fino alla morte. È evidentemente il periodo più fecondo e intenso dell'attività del Pontefice e rivela la maturità della sua vita spirituale.

Al testo, mons. Capovilla, in nota, aggiunge la traduzione italiana delle molte citazioni che Papa Giovanni amava riportare in latino. E, con sobrietà, presenta brevi notizie sulle persone menzionate nel testo. Dà poi particolare valore a questa premessa l'apertura confidenziale con cui racconta come Giovanni XXIII gli abbia consegnato personalmente i propri scritti da lui accuratamente conservati e riletti, con l'esplicita intenzione che si pubblicassero dopo la sua morte. Poiché era intimamente persuaso che avrebbe coronato la sua missione di Pastore universale anche attraverso la testimonianza della sua vita, che, vissuta nella semplicità, secondo il suo motto *oboedientia et*

Digitized by Google

pax, poteva essere stimolante per tutti. E anche in questo non sbagliò!

Il volume che, tralasciando alcuni particolari, si presenta concentrato sul rapporto personale del Papa con Dio, si rende così più accessibile a tutti e a tutti offre la sua persuasiva efficacia di scuola di santità, nella sua vita di semplicità e di pace.

I. M. Ganzi

Studi e saggi sulla vita consacrata, a cura di P. VANZAN - F. VOLPI, Roma, Il Calamo, 1998, 263, L. 25.000.

La rivista della Conferenza Italiana Superiori Maggiori (CISM), *Religiosi in Italia*, ha una particolare rubrica — «Studi e Saggi» —, che intende offrire spazio a un maggiore approfondimento dei vari problemi trattati. Questo volume ripresenta — dato il successo di una precedente esperienza — quelli pubblicati nel 1997. Era il primo anno del triennale cammino di preparazione al Giubileo del 2000, dedicato a Gesù Cristo, perciò il libro mette in evidenza concretissimi modi della sequela di Cristo, che la vita consacrata è chiamata a realizzare. Abbiamo così sei settori esaminati nei quali sono impegnati i religiosi oggi in Italia: il mondo della salute; la pastorale vocazionale; la promozione femminile; il mondo dei giovani, della scuola, dell'educazione; la missione nella Chiesa oggi, in particolare in Africa, Asia, America Meridionale la dimensione contemplativa della vita consacrata.

I. M. Ganzi

EGIDIO MOLINAS LEIVA, *La notte del Yacaré*, Repubblica di San Marino, AIEP, 1998, 140, L. 18.000.

«Un uomo è la sua storia. Volevano sicuramente dire che l'indirizzo dominante dell'agire di un uomo alla fine lo definisce; è quello che fa o non fa, come fa o non fa quotidianamente, ben oltre le sue chiacchiere, i suoi difetti, le sue limitazioni, i suoi occasionali errori, i suoi eventuali sbandamenti». Queste poche righe racchiudono bene il senso del romanzo ispirato dalla biografia dell'A., paraguaiano nato nel 1942, laureato in medicina in Argentina nel 1969, prigioniero politico torturato più volte e in particolare tra il 1975-79, rifugiato politico dal 1979 in Italia dove fa l'operaio edile. L'indirizzo fondamentale della vita di Molinas è un impegno costante per l'uguaglianza e la giustizia, a costo di pagare di persona. Ancora oggi, con i compagni di lavoro nel cantiere, con gli amici, con gli operatori del Centro Astalli, centro di accoglienza per rifugiati e richiedenti asilo gestito dai gesuiti a Roma, il suo modo di vivere lo conduce naturalmente a misurare tutto e tutti con il metro dell'uguaglianza e della giustizia.

Molinas è un medico che per la fedeltà a ideali e a persone si è ritrovato, come non è infrequente tra i rifugiati politici, a dover imparare il mestiere del muratore all'età di 37 anni. Egli non ha mai sentito questo come una menomazione, perché il valore della persona non si misura in base al gradino che occupa nella scala sociale. Con il suo essere qui, il suo lavorare e il suo scrivere un romanzo egli ci dice che anche cose così aberranti e violente come la tortura possono essere superate con grande dignità, senza cercare la commiserazione di nessuno. Molinas attinge l'energia per realizzare ciò dalle sue radici, dalla storia della sua famiglia, dai valori che il suo mondo originario gli ha trasmesso. E uno dei motivi più veri del romanzo è esattamente il desiderio di continuare a far vivere quei valori che l'A. ha ereditato e dei quali vuole essere testimone.

Digitized by Google

La condizione di rifugiato politico in Italia gli permette di condividere la sorte di tanti che sono giunti in Italia alla ricerca di protezione e che si dimostrano in grado di offrire un contributo, anche naturale, alla crescita del nostro Paese. E inoltre costituisce uno stimolo per tutti verso l'impegno per i diritti umani.

F. De Luccia

NAZARENO TADDEI, *Dio dopo Internet. Le prediche in Internet*, Roma, AdP, 1999, 306, L. 25.000.

Anche le omelie si affacciano su internet. Il volume raccoglie 85 prediche che l'A., noto massmediologo ed esperto di cinema, ha diffuso via internet nel 1995-98 su un sito visitato ormai da varie decine di migliaia di persone. La Chiesa, come è noto, considera ogni mezzo di comunicazione come uno strumento e un'occasione da non perdere, purché, nell'ambivalenza propria di ogni strumento, esso venga usato per il bene. Premesso questo, non tutti sono in grado di usare, ad esempio, per l'evangelizzazione i nuovi «giocattoli» moderni. L'A. vi si è cimentato con successo, rivolgendosi a un pubblico ignoto e indiscriminato, come ovvio in questo campo, ma dal quale ha avuto molte reazioni, positive e negative, telematiche e cartacee.

Gli argomenti trattati sono i più vari. Il tono è quello colloquiale, di dibattito a distanza e di aiuto nel discernimento degli eventi alla luce della fede. Il pessimismo sul nostro mondo, e su quello dei *mass media* in particolare, che talvolta traspare, è largamente compensato dal coraggio nel buttarsi in un mare telematico sconosciuto, coraggio che rivela almeno l'ottimismo per le possibilità del mezzo. Prediche rivolte a «tutti» può darsi che non a tutti piacciano, ma ci pare positivo il fatto che nel mondo di internet, dove gli esperti dicono che oltre il 40% delle connessioni venga fatto alla ricerca di siti pornografici, vi sia qualche spazio, anche se piccolo, in cui si parli di Dio e si cerchi di educare la gente a trovarne la presenza anche nel nostro mondo moderno e modernissimo.

G. Salvini

Nel rispetto della Legge 675/96, sulla tutela delle persone e dei dati personali, *La Civiltà Cattolica* garantisce che le informazioni relative agli abbonati, custodite nel proprio archivio elettronico, non saranno cedute ad altri e saranno utilizzate esclusivamente per l'invio della rivista.

Collegio degli scrittori de «La Civiltà Cattolica»: GianPaolo Salvini S.I. (*direttore*), Michele Simone S.I. (*vicedirettore*), Giuliano Raffo S.I. (*caporedattore*), Guido Valentinuzzi S.I. (*segretario*), Virgilio Fantuzzi S.I., Paolo Ferrari da Passano S.I., Giovanni Marchesi S.I., Giandomenico Mucci S.I., Piersandro Vanzan S.I.
Scrittori emeriti: Enrico Baragli S.I., Ferdinando Castelli S.I., Giuseppe De Rosa S.I., Antonio Ferrua S.I., Angelo Macchi S.I., Giovanni Rulli S.I.

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 394/48 del 14 settembre 1948
Finito di stampare il 6 agosto 1999 - Sped. in abb. post. 45% art. 2 c. 20/b L. 662/96 - Roma
SO.GRA.RO. - SOCIETÀ GRAFICA ROMANA S.p.A. - via I. Pettinengo 39 - 00159 Roma - tel. 06.4356051

Digitized by Google

Storia

ALVAREZ D. - GRAHAM R. A., *Papauté et espionnage nazi: 1939-1945*, Paris, Beauchesne, 1999, 199, FF. 150.

BOVIO O., *In alto la bandiera. Storia del Regio Esercito*, Foggia, Bastogi, 1999, 254, L. 30.000.

CLÉMENT J.-L., *Les évêques au temps de Vichy. Loyalisme sans inféodation. Les relations entre l'Eglise et l'Etat de 1940 à 1955*, Paris, Beauchesne, 1999, 279, FF. 180.

Compagnia (La) di Gesù nella Provincia di Torino dagli anni di Emanuele Filiberto a quelli di Carlo Alberto (B. SIGNORELLI - P. USCELLO), Torino, Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti, 1998, 487, s.i.p.

CUOCO V., *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli* (A. DE FRANCESCO), Manduria (TA) - Bari - Roma, Lacaita, 1998, 674, L. 40.000.

DIAZ Y DIAZ M. C., *Enciclopedismo e sapere cristiano tra Tardo-Antico e Alto Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1999, 163, L. 24.000.

Educazione e istituzioni scolastiche nell'Italia moderna (secoli XV-XIX). Testi e documenti (R. SANI), Milano, Università Cattolica, 1999, 822, s.i.p.

HERNANDEZ MARTIN R., *La lezione sugli indios di Francisco De Vitoria*, Milano, Jaca Book, 1999, 127, L. 26.000.

HOCQUET J.-C., *Denaro, navi e mercanti a Venezia: 1200-1600*, Roma, Il Veltro, 1999, 341, L. 35.000.

LAZZARETTO ZANOLO A., *La Fuci veneta nel ventennio fascista. Per una storia della sociabilità cattolica*, Vicenza, La Serenissima, 1998, XVI-194, L. 18.000.

O'MALLEY J. W., *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, VIII-515, L. 60.000.

PALUMBO P. F., *Città, terre e famiglie dall'età sveva alla angioina*, Roma, Ed. del Lavoro, 1998, IX-487, L. 46.000.

Repertorium Iurium Comunis Cremone (1350) (V. LEONI), Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1999, 99, s.i.p.

RUGGIERI E., *Dal 1897 (RuralCasse) al 1997 (Banche di Credito Cooperativo). Storia di ieri per la Calabria di oggi*, Cosenza, Progetto 2000, 1999, 52, s.i.p.

Società (Le) di mutuo soccorso italiane e i loro archivi, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 1999, 344, s.i.p.

STURZO L. - DE GASPERI A., *Carteggio (1920-1953)* (G. ANTONAZZI), Brescia, Morcelliana, 1999, 265, L. 35.000.

VIGLIONE M., *Le insorgenze. Risoluzione & Controrivoluzione in Italia: 1792-1815*, Milano, Ares, 1999, 236, L. 32.000.

Spiritualità

APOLLONI A., *Tu, 13° Apostolo. Modelli biblici per una spiritualità missionaria*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1998, 175, L. 20.000.

BIGO C., *Osa aver fiducia. Va'! Io sono con te*, Udine, Segno, 1999, 117, L. 12.000.

BORZOMATI P., *Protagonisti e studiosi della spiritualità italiana*, San Cataldo (CL), Centro Studi Cammarata, 1999, 123, s.i.p.

CHIARA D'ASSISI, S., *Lettere ad Agnese. La visione dello specchio* (G. POZZI - B. RIMA), Milano, Adelphi, 1999, 258, L. 20.000.

EVELY L., *Preghiere intime*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 166, L. 14.000.

FABRIS R., *«Uno nella mia mano». Israele e Chiesa in cammino verso l'unità*, Magnano (BI), Qiqajon, 1999, 218, L. 25.000.

FERRARO G., *Aspetti dell'esistenza cristiana. La chiamata a essere discepoli di Gesù*, Roma, ADP, 1999, 143, L. 15.000.

GHINI E., *Vie di preghiera. Testi dei Padri del deserto*, Roma, Città Nuova, 1999, 132, L. 16.000.

LEDRUS M., *I frutti dello Spirito. Saggi di «etica evangelica»*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1998, 274, L. 28.000.

LIBERTO G., *Quaresima. Primavera della Chiesa*, Roma, Vivere In, 1999, 31, L. 3.000.

NEWMAN J. H., *Lettera al Duca di Norfolk. Coscienza e libertà* (V. GAMBI), Milano, Paoline, 1999, 455, L. 55.000.

Percorsi (I) della fede, Roma, Città Nuova, 1999, 102, L. 22.000.

PETROSILLO O., *Canto alla Madre di Dio. Meditazioni mariane di un giornalista*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1999, 181, L. 20.000.

RENDINA S., *L'itinerario degli esercizi spirituali di Sant'Ignazio di Loyola*, Roma, ADP, 1999, 229, L. 22.000.

ROSMINI A., *Amore & preghiera* (P. P. OTTONELLO), Milano, Ares, 1999, 126, L. 24.000.

Segno, senso, suono, sacro. Della spiritualità nelle arti contemporanee (R. GIAGNI), Roma, I Libri di Zerynthia, 1997, 120, L. 15.000.

Filosofia

DAMIATA M., *I problemi di G. d'Ockham*, vol. IV: *L'uomo*, Firenze, «Studi Francescani», 1999, 176, s.i.p.

DE LUCIA P., *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell'antropologia ontologica*, Pavia, Bonomi, 1999, 127, L. 15.000.

GARRITANO F., *Aporie comunitarie. Sino alla fine del mondo*, Milano, Jaca Book, 1999, 247, L. 34.000.

Digitized by Google

GROTIUS H., *I fondamenti del diritto. Antologia* (P. NEGRO), Napoli, Editoriale Scientifica, 1997, 476, L. 50.000.

MALEBRANCHE N., *Colloqui sulla metafisica. La religione e la morte* (A. DE MARIA), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1999, 539, L. 80.000.

OTTONELLO P. P., *Rosmini. L'ideale e il reale*, Venezia, Marsilio, 1998, 184, s.i.p.

POSSENTI V., *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Roma, Città Nuova, 1999, 120, L. 18.000.

ROSMINI A., *Teosofia*, t. III (M. A. RASCHINI - P. P. OTTONELLO), Roma - Stresa, Istituto di Studi Filosofici - Centro di Studi Rosminiani - Città Nuova, 1999, 384, L. 55.000.

TERENZI P., *Hannah Arendt. Il senso comune e l'inizio della filosofia*, Roma, Leonardo da Vinci, 1999, 63, s.i.p.

Varie

BUSCEMI F., *L'acqua nella mitologia, nelle credenze e nella storia delle fonti Eree, delle «favare» arabe di Tavi e delle fontane barocche di Leonforte*, Leonforte (EN), Folk Studio, 1998, 127, L. 30.000.

CAPOFERRI E., *Carisma e istituzione. La leadership religiosa. San Giovanni di Dio*, Crema, Arti Grafiche Cremasche, 1999, 187, s.i.p.

CAPPELLARO J. B., *Evangelizzare: compito di alcuni o esperienza di tutti? 33 domande e risposte su un progetto-tipo per la pastorale diocesana*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1998, 53, L. 6.000.

CAPPELLARO G. B. - MORO G., *Il Giubileo dell'anno 2000. Congresso Eucaristico Diocesano. Progetto pastorale*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1998, 75, L. 6.000.

Chiese in divenire. Spazio alle esperienze (G. MORO), ivi, 1998, 143, L. 15.000.

Lei & Lui. La sessualità umana, Verona, Ed. Mazziana, 1999, 117, L. 15.000.

MALFA V., *Maghi, streghe e malie nel cuore di Sicilia*, Enna, Il Lunario, 1998, 242, L. 25.000.

MARRUCCHI P. - PREZZOLINI G., *Carteggio 1902-1918* (A. PISCINI), Roma, Storia e Letteratura, 1997, XXVI-241, L. 55.000.

Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni (K. ELM - C. D. FONSECA), Città del Vaticano, Ordine Equestre del Santo Sepolcro di Gerusalemme, 1998, 521, s.i.p.

MONTINI G. B., *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, vol. IV: *Appendice e Indici*, Brescia - Roma, Ist. Paolo VI - Studium, 1998, 293, s.i.p.

MORO G., *Giubileo dell'anno 2000: e dopo? Scelte pastorali per fare del Giubileo un punto di non ritorno*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1998, 126, L. 14.000.

Radovi XIII. Medunarodnog kongresa za starokrscansku archeologiju. Split - Porec (25.9 - 1.10.1994) Dio (U. N. CAMBI - E. MARIN), 2 voll., Split - Città del Vaticano, Archeoloski Muzej, 1998, 1.159; 907, s.i.p.

RICŒUR P., *Il Giusto* (D. IANNOTA DI MARCOBERARDINO), Torino, SEI, 1998, XVI-191, L. 24.500.

ROSSI F. P., *Nozioni di diritto europeo del lavoro*, Padova, CEDAM, 1998, IX-285, L. 34.000.

SALIERNO G. - PICCOLO V., *La pinacoteca (ed altre opere conservate) nel convento di S. Antonio Nocera Inferiore*, Melfi (PZ), MediaCom, 1997, 79, s.i.p.

SANTINI D., *Antonio Bresciani: narratore, storico ed antropologo*, Roma, Università degli Studi La Sapienza, 1998 (tesi di laurea), 198.

SANTOPIETRO G., *Il senso della vita. Comunicare*, Napoli, Missionari OMI, 1997, 193, L. 15.000.

SECCIA M., *Figli dello stesso Padre. Costruiamo comunità di fratelli. Lettera pastorale 1998-99*, Barletta (BA), Rotas, 1998, 105, s.i.p.

SELVADAGI P., *Cristianesimo e religioni*, Roma, Pro Sanctitate, 1998, 268, L. 35.000.

SERTILLANGES A.-D., *La vita intellettuale*, Roma, Studium, 1998, VI-227, L. 28.000.

SILVI E., *Diapositive e sassofoni. Poesia in Jazz* (G. CONTI), Reggio Emilia, Diabasis, 1997, 167, L. 25.000.

Social Watch. Osservatorio internazionale sullo sviluppo sociale 1998, Torino, Rosenberg & Sellier, 1998, 259, L. 32.000.

VOLPINI V., *Tanto per dire*, Modena, Mucchi, 1998, 128, L. 16.000.

Volto (Il) dei volti: Cristo (ISTITUTO INTERNAZIONALE DI RICERCA SUL VOLTO DI CRISTO), Gorle (BG), Velar, 1998, 408, s.i.p.

ZANOTTI F., *Chi è Melah Meftah? Antologia della rubrica del Corriere Cesenate «Il Periscopio di Zeta»*, Cesena (FO), Stilgraf, 171, 1998, s.i.p.

ZENO DI NOMADELFIA, DON, *Lettere da una vita*, vol. II: *1953-1981*, Bologna, EDB, 1998, 311, L. 27.000.

ZUNINO R., *La profezia di Giuseppe Lazzati. Il contributo di Giuseppe Lazzati alla riflessione pre-conciliare sui cristiani laici, alla luce dell'insegnamento del Vaticano II*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 1998, 121, L. 12.000.

NOTA. Non è possibile dar conto delle molte opere che ci pervengono. Ne diamo intanto un annuncio sommario, che non comporta alcun giudizio, e ci riserviamo di tornarvi sopra secondo le possibilità e lo spazio disponibile.

Digitized by Google

AP
37
.C58

LA CIVILTÀ CATTOLICA

ANNO 150

L'arte e la Chiesa attuale - Un recente saggio sul cristianesimo oggi - Quale cultura religiosa negli Stati Uniti? - Don Zeno Saltini e Nomadelfia - I tribunali internazionali per i diritti umani - La VII visita del Papa in Polonia - La povertà in Italia nel 1998 secondo l'ISTAT - Conclusa la transizione in Sudafrica con l'elezione del nuovo presidente Thabo Mbeki - Film: «Fino a prova contraria» di C. Eastwood

UNIV. OF MICH.

NOV 18 1999

CURRENT SERIALS

4 SETTEMBRE 1999 / QUINDICINALE / ANNO 150

3581

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

«Beatus populus, cuius Dominus Deus eius»

Rivista quindicinale di cultura fondata nel 1850

Direttore responsabile: GIANPAOLO SALVINI S.I.

24 quaderni in 4 volumi all'anno - Esce il primo e il terzo sabato del mese

anno 150 - volume III - quaderno 3581 - 4 settembre 1999

SOMMARIO

ARTICOLI

351 *F. Mennekes*, **Tra dubbio ed estasi: l'arte e la Chiesa oggi**

366 *G. Mucci*, **«Lo scisma sommerso». Un saggio di Pietro Prini**

380 *J. Navone*, **Quale cultura religiosa negli Stati Uniti?**

393 *G. Raffo*, **Nomadelfia: una risposta. Nel centenario della nascita di don Zeno Saltini**

403 *P. Ferrari da Passano*, **I tribunali internazionali per i diritti umani**

CRONACHE

415 Chiesa: *G. Marchesi*, **La settima visita del Papa alla «sua» patria (Polonia, 5-17 giugno 1999)**

425 Italia: *M. Simone*, **La povertà in Italia nel 1998**

433 Estero: *A. Macchi*, **Conclusa la transizione in Sudafrica**

442 RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

455 Film: **«Fino a prova contraria» di Clint Eastwood**

ABBONAMENTI ITALIA: un anno L. 100.000; due anni L. 180.000; tre anni L. 260.000; un semestre L. 55.000; un quaderno L. 8.000. ESTERO (via superficie): un anno $ 120; due anni $ 220; tre anni $ 310; un quaderno $ 12. I versamenti possono essere effettuati: *a)* tramite il conto corrente postale n. 588004, intestato a *La Civiltà Cattolica*, via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma; *b)* sul c.c. bancario n. 89741 de *La Civiltà Cattolica* presso Rolo Banca 1473, via Veneto, 74 - Roma. [IVA assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74, 1° comma, lett. c), D.P.R. 633/1972 e successive modifiche]. Direzione, amministrazione e gestione della pubblicità: via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma. Telefoni: centralino (06) 69.79.201; ufficio abbonamenti (06) 69.79.20.50; fax (06) 69.79.20.22.

Unione Stampa Periodica Italiana - ISSN 0009-8167

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Sommario del quaderno 3581 (4 settembre 1999)

ARTICOLI

Friedhelm Mennekes S.I., **TRA DUBBIO ED ESTASI: L'ARTE E LA CHIESA OGGI** - Il problema dei difficili rapporti tra arte e religione è esaminato attraverso l'illustrazione di nove Esposizioni internazionali, che si sono tenute negli ultimi 20 anni in Europa, USA e Australia. In occasione di tali mostre si sono svolte anche ricerche sul senso della problematica religiosa trattata dall'arte. L'Autore, professore di Teologia pastorale e Sociologia religiosa alla Facoltà teologica di Francoforte sul Meno (Germania), ritiene che, se da un lato gli artisti hanno dimostrato interesse a dare forma al «religioso», è stata invece, in genere, scarsa l'apertura delle Chiese verso l'arte. Significativa risulta perciò la recente *Lettera agli Artisti* scritta da Giovanni Paolo II. D'altronde uno sguardo retrospettivo sul XX secolo non fa altro che confermare la diffusa presenza dello spirituale in genere nell'arte.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 351-365 **quaderno 3581**

Giandomenico Mucci S.I., **«LO SCISMA SOMMERSO». UN SAGGIO DI PIETRO PRINI** - L'articolo prende in esame una recente pubblicazione di Pietro Prini alla luce della teologia della Chiesa e dei princìpi fondamentali della cultura contemporanea. Del saggio viene messo in risalto il merito di aver dato nuova, ma non originale, voce ad alcuni problemi reali. Si rilevano, con la sua sostanziale dipendenza dalla mentalità del soggettivismo moderno, le non poche e non lievi carenze e ambiguità sul piano strettamente ecclesiologico. Il Prini infatti cerca di piegare il cristianesimo agli *standard* intellettuali e morali del secolo. In tal modo esso risulterebbe accettabile soltanto a patto che risulti compatibile con categorie filosofiche, giuridiche e morali presenti nella cultura odierna.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 366-379 **quaderno 3581**

John Navone S.I., **QUALE CULTURA RELIGIOSA NEGLI STATI UNITI?** - Sulla scorta di Autori statunitensi, viene esposta l'evoluzione della cultura americana. Essa è nata da tre filoni: il puritanesimo dei primi coloni, il razionalismo dei *leader* intellettuali e la ricerca del benessere (specialmente dopo la prima guerra mondiale), che ha indebolito il senso di responsabilità personale e indotto i cittadini a demandare agli esperti la soluzione dei problemi. L'unica sfera in cui ci si può muovere liberamente è quello dello spirito, dove però la tendenza al consumismo, necessario per sostenere la produzione, soffoca la sobrietà. Ne consegue un grave decadimento morale. La pratica religiosa è diffusa, ma la tolleranza verso le altre credenze scivola verso il relativismo religioso e l'esaurimento morale. L'Autore è professore nella Pontificia Università Gregoriana.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 380-392 **quaderno 3581**

Digitized by Google

TELECOM ITALIA PER IL GRANDE GIUBILEO DEL 2000

Milioni di persone parteciperanno
al Giubileo del 2000, il primo dell'era
della globalizzazione.
Dovranno viaggiare, tenersi in contatto,
effettuare prenotazioni, avere e scambiare
informazioni, comunicare, richiedere
servizi di ogni genere, inviare documenti:
esigenze diverse provenienti da tutto
il mondo che il Comitato Centrale
della Santa Sede per il Grande Giubileo
dell'Anno 2000
dovrà gestire perché tutti possano vivere
al meglio questo evento, in Italia
o nelle altre nazioni.
Telecom Italia ha raccolto questa sfida
elaborando un grande progetto
internazionale di telecomunicazioni
in cui è parte attiva
insieme ad altre aziende del Gruppo.

TELECOM ITALIA

IUBILAEUM A.D. 2000

INSIEME PER IL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000

Digitized by Google

Giuliano Raffo S.I., **NOMADELFIA: UNA RISPOSTA. Nel centenario della nascita di don Zeno Saltini** - Sono in corso le manifestazioni per il centenario della nascita di don Zeno Saltini (1900-81), fondatore di Nomadelfia, la città della fraternità. L'articolo ripercorre la storia del battagliero sacerdote modenese, che, per rispondere alla sua vocazione a favore degli ultimi, ha affrontato prove dolorose e ha lasciato non soltanto un'opera oggi fiorente, ma anche un modello di vita secondo lo spirito della primitiva comunità cristiana, fondata sulla fraternità e sulla condivisione. Oggi Nomadelfia ha una popolazione di 320 persone, che compongono 50 famiglie; e poiché, secondo don Zeno, l'egoismo familiare è più deleterio di quello personale, sono costituiti «gruppi familiari» di 4 o 5 famiglie che hanno la mensa in comune, mentre ogni famiglia ha la sua abitazione separata.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 393-402 **quaderno 3581**

Paolo Ferrari da Passano S.I., **I TRIBUNALI INTERNAZIONALI PER I DIRITTI UMANI** - Alle soglie del terzo millennio l'umanità si trova ancora di fronte alla ricorrente brutale violazione dei diritti umani. Oltre alla perenne opportunità di prevenire questi episodi prima che accadano e al tentativo di disarmare la mano dell'aggressore quando essi comincino a verificarsi, a fatti avvenuti alla comunità internazionale non resta che cercare di pervenire alla condanna di coloro che si sono macchiati di questi orrendi crimini, dopo un regolare processo. A quest'ultimo obbiettivo è diretta la recente costituzione della Corte penale internazionale. L'articolo ne presenta lo Statuto e accenna ai principali problemi giuridici ancora aperti.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 403-414 **quaderno 3581**

CRONACHE

CHIESA: *Giovanni Marchesi S.I.*, **LA SETTIMA VISITA DEL PAPA ALLA «SUA» PATRIA (Polonia: 5-17 giugno 1999)** - Un viaggio lungo, movimentato, denso di emozioni e di apprensioni, è stato quello compiuto da Giovanni Paolo II nella sua terra natia, tra la sua gente, che lo ha accolto ovunque con un crescendo di coinvolgimento umano e spirituale. In 13 giorni e svolgendo un programma pastorale intenso, egli ha percorso oltre 5.500 chilometri, ha visitato 21 località e vi ha pronunciato oltre 30 discorsi; ha presieduto 11 celebrazioni pubbliche, tra cui una cerimonia di canonizzazione e due di beatificazione (111 nuovi beati). Il tema «Dio è amore» è stato il centro dell'ampia catechesi svolta dal Papa, fattosi ancora una volta «pellegrino dell'amore misericordioso».

© La Civiltà Cattolica 1999 III 415-424 **quaderno 3581**

ITALIA: *Michele Simone S.I.*, **LA POVERTÀ IN ITALIA NEL 1998** - Lo scorso 14 luglio l'ISTAT ha reso noti i dati aggiornati riguardanti la povertà in Italia nel 1998. Le famiglie giudicate povere, con il criterio della povertà relativa (una famiglia di due persone che vive con il reddito medio di una persona), erano 2.558.000, cioè l'11,8%, che però saliva al 23,2% nel Mezzogiorno. Posto pari a 100 il totale delle famiglie povere, risulta che 23 vivono al Nord, 12 al Centro e 65 nel Mezzogiorno. L'elemento che più incide sulla povertà di una famiglia è la presenza di figli, segno ulteriore dell'assenza di una politica demografica che contrasti la diminuzione della popolazione in Italia, con gli squilibri delle classi di età, che sconvolgono l'equilibrio della società e determinano una cattiva distribuzione degli interventi del *welfare*. Infine l'incidenza della povertà assoluta (determinata in base a un paniere che permetta una vita «socialmente» accettabile) nel 1998 era del 4,4% sul piano nazionale, corrispondente a 954.856 famiglie.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 425-432 **quaderno 3581**

Digitized by Google

Oltre alla cronistoria puntuale dei lavori dell'Assemblea sinodale, il volume contiene alcune catechesi del Papa, il testo dei «Lineamenta», dell'«Instrumentum Laboris» e dell'Esortazione apostolica post-sinodale «Vita consecrata». Gli indici (dei nomi, dei documenti conciliari, dei documenti della Santa Sede e delle materie) — una novità unica nel panorama editoriale — rendono l'opera indispensabile per ogni biblioteca e per chiunque voglia approfondire il senso della vita consacrata oggi.

GIUSEPPE FERRARO S.I.

IL SINODO DEI VESCOVI

NONA ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA
(2-30 ottobre 1994)
«La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo»

pp. XII - 684

L. 85.000

EDIZIONI LA CIVILTÀ CATTOLICA

Digitized by Google

ESTERO: *Angelo Macchi S.I.*, **CONCLUSA LA TRANSIZIONE IN SUDAFRICA** - Dopo la pacifica rivoluzione del 1993 che pose fine al regime di *apartheid* in Sudafrica, iniziò un periodo quinquennale di transizione, sotto la presidenza di Nelson Mandela, che si è concluso con le elezioni per il rinnovo dell'Assemblea Nazionale, svoltesi il 3 giugno 1999. Nella cronaca si descrivono i fatti salienti del trascorso quinquennio che hanno condotto alle elezioni e ne hanno determinato il risultato. Nuovo presidente è Thabo Mbeki, delfino di Mandela, legato agli Stati Uniti; mentre l'*African National Congress*, il partito del Presidente, ha conquistato 266 seggi, raggiungendo la maggioranza del 65%, che gli permette di approvare da solo eventuali modifiche costituzionali.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 433-441 **quaderno 3581**

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Bugaro R. 451 - Countryman L. W. 452 - Ferrarotti F. 450 - *Maschio e femmina li creò* 443 - Mezzadri L. 442 - *Missioni (Le) popolari della Congregazione della Missione nei secoli XVII-XVIII* 442 - Mosconi F. 454 - *Quale vita?* 447 - *Rosmini e Stefanini* 449 - Savagnone G. 445 - Scola A. 447 - Taricone F. 443

FILM

Fino a prova contraria 455

© La Civiltà Cattolica 1999 III 442-456 **quaderno 3581**

La storia di Villa Malta — attuale sede della Civiltà Cattolica *—, sorta nell'area del* Collis hortulorum *valorizzata già da Lucullo, rispecchia le alterne fortune della storia di Roma: nel susseguirsi dei vari proprietari è possibile individuare uno spaccato della società romana attraverso i secoli.*

GIOVANNI CAPRILE S.I.

VILLA MALTA
dall'antica Roma
a «Civiltà Cattolica»

pp. 132 con 46 ill.
L. 20.000

EDIZIONI LA CIVILTÀ CATTOLICA - ROMA

Digitized by Google

EDIZIONI SAN PAOLO

NUOVO TESTAMENTO

INTERLINEARE

Greco • Latino • Italiano

Testo greco **Nestle-Aland**
Traduzione interlineare di **Alberto Bigarelli**
Testo latino della **Vulgata Clementina**
Testo italiano della **Nuovissima Versione della Bibbia**

A cura di **Piergiorgio Beretta**

- Testo greco della 27ª edizione del *Novum Testamentum Graece* di Nestle-Aland
- Prima traduzione interlineare italiana dell'intero testo neotestamentario greco
- Testo latino della Vulgata Clementina (Gramatica) corredato di accenti
- Testo italiano della Nuovissima Versione dai testi originali, riveduto, suddiviso in pericopi e corredato di titoli conformemente a *The Greek New Testament*
- Repertorio delle pericopi parallele
- Repertorio delle citazioni, allusioni o paralleli a Libri biblici e ad Apocrifi
- Note elementari di critica testuale con le varianti principali
- Elenco delle pericopi sinottiche
- Indice delle citazioni dall'Antico Testamento secondo l'ordine dell'AT
- Indice delle citazioni dall'Antico Testamento secondo l'ordine del NT
- Indice delle allusioni e dei paralleli verbali all'Antico Testamento
- Indice dei riferimenti ad Apocrifi e ad altri Scrittori
- Nove cartine geografiche a colori fuori testo

2200 pagine, L. 140.000

www.stpauls.it/libri

SAN PAOLO

Digitized by Google

TRA DUBBIO ED ESTASI: L'ARTE E LA CHIESA OGGI

FRIEDHELM MENNEKES S.I.

La separazione tra arte e religione è un dato di fatto. Si tratta di un problema avvertito da pochi, eppure non mancano di riproporsi segni sempre nuovi di un complesso lavoro di mediazione. Uno di questi è dato dalla serie di Esposizioni internazionali tenutesi negli ultimi anni. Allestite molto spesso su incarico ecclesiale, tali mostre sono state l'occasione per gli addetti ai musei per esplorare, secondo il proprio angolo visuale, il rapporto tra arte e religione e per cercare di documentarlo ripercorrendo a ritroso il corso degli eventi. Di queste Esposizioni presenteremo le nove più importanti, svoltesi in un arco di 20 anni in Germania (Berlino, 1980 e 1990, e Duisburg, 1991), in Italia (Trento, 1994), in Austria (Linz, 1981, e Graz, 1997), negli Stati Uniti (Los Angeles, 1986, e Chicago, 1996) e, infine, in Australia (Melbourne, 1998).

Malgrado tutte le diversità c'è un qualcosa che unisce l'arte e la religione al di là di qualsiasi separazione: il problema che l'uomo si pone a proposito dell'orientamento da dare alla propria vita. Tale questione, fin nel tardo Medioevo, rimase vincolata a una società che, insieme al proprio *ordo,* prescriveva anche gli orientamenti dogmatici e fissava le immagini secondo schemi iconografici prestabiliti; ma in seguito questa rappresentazione statica e prescrittiva si risolse in una mediazione di senso moderna e dinamica. Il Rinascimento e il Barocco fornirono a tale processo una prima spinta propulsiva, anche se, nel XIX secolo, il loro dinamismo si irrigidì a causa dei timori ecclesiastici di fronte a qualsiasi mutamento. A motivo di ciò, questi impulsi proseguirono il proprio sviluppo in campo artistico in maniera ancor più vivace. In tal modo l'uomo che si interroga cercò da allora in poi di conquistare la relazione di senso addentrandosi nella propria intimità. Sebbene da lungo tempo separati dai sistemi religiosi istitu-

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 351-365 quaderno 3581 (4 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

zionalizzati, molti artisti trovarono stimoli nei movimenti spirituali ed esoterici sorti nell'ambito del libero pensiero del loro tempo. Basti pensare a *Lo spirituale nell'arte* (1912) di Wassily Kandinsky, a *Il neoplasticismo in pittura* (1917) di Piet Mondrian o a *Il mondo non oggettivo* (1927) di Kazimir Malevich. Appariva dunque evidente la necessità di stilare un bilancio retrospettivo riguardo agli ultimi cento anni e interrogarsi su ciò che resta di tali influenze e di rapporti di questo genere nel campo dell'arte.

Primo inventario: una stupefacente vicinanza tra religione e arte

Iniziatore e organizzatore delle prime e, forse fino a oggi, più importanti mostre che si siano poste come obiettivo un tale consuntivo è stato Wieland Schmied. C'era in lui la netta consapevolezza che anche l'arte moderna, nei suoi princìpi essenziali, recasse l'impronta di impulsi spirituali. Pertanto l'interrogativo che gli si poneva con tutta evidenza era il seguente: fino a che punto tali princìpi restavano validi nelle varie avanguardie moderne? Questo interrogativo avrebbe dovuto assumere carattere tematico in un progetto espositivo nel quale le risposte sarebbero state documentate in forma pratica. Non doveva trattarsi di mostre espressamente dedicate a un'arte cosiddetta religiosa o addirittura cristiana.

Eravamo alla fine degli anni Settanta. Schmied aveva interessato, riguardo al suo quesito, il gruppo di lavoro *Arte e Letteratura* del Comitato centrale dei cattolici tedeschi e, infine, era riuscito a persuaderlo a presentare un progetto corrispondente nientemeno che all'imminente assemblea nazionale cattolica di Berlino. Il progetto trovò finalmente realizzazione nell'*Orangerie* del castello di *Charlottenburg* a Berlino, ponendo arte e religione in un'affascinante relazione reciproca tramite un titolo controverso: *Segni della fede - Spirito dell'Avanguardia.* Tale massima non mirava né a una semplice equiparazione, né designava una irriconciliabile contrapposizione. Il trattino interposto tra i due concetti doveva interpretarsi come un trattino di unione o di separazione? Che cosa separava e che cosa univa fede e avanguardia? Erano questi gli interrogativi che l'organizzatore poneva in riferimento alle 225 opere di 90 rinomati artisti, ultimate nell'arco di tempo compreso tra il 1890 e il 1980.

Al tempo della sua prima realizzazione l'iniziativa fu accolta da molti con scetticismo, in qualcuno suscitò perfino un moto di ri-

Digitized by Google

fiuto, e questo non soltanto in ambienti ecclesiali. Nondimeno, anche dopo la chiusura della manifestazione, cui affluirono moltissimi visitatori, la cosa continuò a produrre effetti e suscitò negli anni successivi notevoli influssi. Come quasi nessun'altra mostra, essa ha fatto storia nel suo campo e, inevitabilmente, ha condotto a una nuova radicale interpretazione dell'arte del XX secolo, che, grazie soprattutto a questa Esposizione, cominciò a poco a poco ad affermarsi. Un ricordo costante hanno lasciato *Stations of the Cross* (Stazioni della croce) di Barnett Newman (oggi presso la *National Gallery* di Washington [DC]) — in quella che fino ai giorni nostri è stata l'unica esposizione europea di tale opera —, il luogo di raccoglimento con i tardi dipinti di Mark Rothko, il trittico *Monopink. Monogold. Monoblau* di Ives Klein o la conseguente rassegna delle *Croci* di Arnulf Rainer.

Pochi mesi dopo apriva le porte una seconda Esposizione, alla *Neue Galerie der Stadt Linz* (Nuova galleria della città di Linz) in Austria. Lo storico dell'arte Peter Baum e il teologo Günter Rombold avevano raggruppato in tale occasione una simile serie di dipinti sotto il titolo: *L'immagine del Cristo nel ventesimo secolo.* In verità, si trattava di una rassegna di non così ampio respiro come quella tenuta in precedenza a Berlino e la tematica era strettamente concentrata attorno all'immagine del Cristo. I risultati di entrambe, al di là delle differenze di tema e di concezione, furono tuttavia identici.

Furono esibite 140 opere di 42 artisti di levatura internazionale. Esse coprivano l'arco di tempo che va dall'Espressionismo fino all'inizio degli anni Ottanta. Ancora una volta destarono sorpresa nomi di importanti artisti di solito non associati alle tematiche religiose. L'apertura per un tema religioso così rilevante si rivelò inaspettatamente ampia. Il catalogo richiamava soprattutto l'attenzione sulla sempre presente ricerca di un'espressione adeguata da dare a una moderna immagine di Cristo. Lo sviluppo personale dei singoli artisti costituiva il centro di osservazione a tale riguardo. Tra le varie espressioni spiccava *Il Cristo rosso* (1922) di Lovis Corinth, attraverso il quale si rivelava la profondità, fortemente imbevuta dell'esperienza della prima guerra mondiale, e il turbamento esistenziale di questo importante artista tedesco. L'immagine rappresentava una visione religiosa di sofferenza e di morte. Conquistata attraverso la forma e il colore, essa cercava nella figura di Cristo una risposta all'interrogativo riguardante il senso della vita.

Digitized by Google

Com'era già apparso chiaro in precedenza a Berlino, queste opere non costituivano il condensato di una fede d'impronta confessionale. Per conseguenza, esse mostravano non tanto la figura del Cristo redentore, quanto piuttosto l'uomo Gesù di Nazaret. In questa figura emergeva all'improvviso l'immagine dell'uomo dei tempi moderni, per quanto ciò non rappresentasse una novità rispetto a precedenti esempi in tal senso nell'ambito della storia dell'arte. Infatti l'umanità di Cristo si poteva già chiaramente apprezzare nei dipinti medievali; soltanto nel XIX secolo questa andò perduta o si irrigidì in un naturalismo trasfigurato tanto piatto quanto inverosimile.

Quello che per l'organizzatore della prima Esposizione di Berlino era ancora un interrogativo, alcuni anni più tardi divenne un saldo punto di partenza per gli iniziatori di un ulteriore progetto realizzato a Los Angeles: le tendenze spirituali e spiritualistiche non soltanto avevano avuto un ruolo importante negli anni attorno al 1910, al momento della nascita dell'arte astratta, ma, al di là di queste, l'interesse religioso nell'arte e le questioni relative alla sua raffigurazione si erano fuse su base più ampia per tutto il corso del secolo. Gli organizzatori produssero varie pezze di appoggio a sostegno di tale tesi, e in ciò non si limitarono ai grandi esponenti americani dell'*abstract Expressionism* — Jackson Pollock, Adolph Gottlieb, Mark Rothko, Barnett Newman, Clifford Still —, ma fecero riferimento anche ad artisti europei come Ferdinand Hodler, Kazimir Malevich, Franz Marc, Edvard Munch, Georges Vantogerloo. Mai questo tema della relazione tra arte astratta e pensiero spirituale e spiritistico era stato sviscerato così approfonditamente come in questa occasione.

Punto di partenza per un vasto studio degli scritti mistici e spirituali era stato per molti artisti l'abbandono dell'oggetto pittorico. A un tratto, l'arte non aderiva più alla comunicabile percezione esterna. Quello di cui si occupava divenivano ora in misura crescente le realtà interiori. Gli organizzatori, Maurice Tuchman e Judy Freeman, accompagnarono gli artisti nel loro viaggio di scoperta all'interno della coscienza umana. L'ampia rassegna aprì le proprie porte a Los Angeles nel 1986, ospite del *Los Angeles County Museum.* In seguito, essa sarebbe stata replicata presso il *Museum of Contemporary Art* di Chicago e, un anno più tardi, anche in Europa, presso il *Gemeentemuseum* dell'Aia. Il titolo della manifestazione era: *The Spiritual in Art: Abstract Painting: 1890-*

Digitized by Google

1980. In tali occasioni vennero raccolte 257 opere di 95 artisti dall'epoca del Simbolismo fino al 1985.

Per quanto interessante e importante si fosse rivelata l'Esposizione a dimostrazione delle correnti spirituali nell'arte, la sua portata teorica non poteva essere dissimulata. Era difficile percorrere e delimitare la via che dalle idee conduceva alle opere d'arte e provare la diretta connessione tra pensiero e azione artistica. L'occasionale riferimento biografico alla lettura di testi sull'occulto non è ancora sufficiente a provare saldi legami tra la dottrina spiritista e l'immagine astratta; ciò vale sicuramente — soltanto per citare pochi nomi — per Hans Arp, Bruce Nauman o Arnulf Rainer. In tale circostanza gli artisti erano unilateralmente annoverati in gruppi e indirizzi senza rendere giustizia alla complessità della loro opera. Nel complesso, l'Esposizione poneva in primo piano l'interesse artistico verso l'alchimia, l'antroposofia, il buddismo, la cabala, lo spiritismo, la teosofia e i rituali sciamanici. Sul pensiero tradizionale cristiano, al contrario, la scena passava intenzionalmente in dissolvenza, anche là dove l'interesse verso mistici come Eckart era ampiamente rappresentato nei circoli artistici. Non si faceva alcun riferimento all'esposizione di W. Schmied. Nondimeno, il progetto documentava in generale un'ininterrotta tradizione nell'arte del nostro secolo tendente alla rappresentazione dello spirituale.

Tutte e tre le Esposizioni di cui abbiamo trattato, pur partendo da posizioni diverse e affrontando questioni eterogenee, rendevano manifesta l'ampia relazione di molti artisti con problematiche religiose e cosmologiche. Per molti versi esse comprovavano questa ipotesi generale con numerosi esempi e opere ragguardevoli. Si spingevano ben al di là delle mere classificazioni di storia dell'arte e documentavano ulteriori impulsi verso problemi di carattere antropologico. A dire il vero, esse mettevano in evidenza anche un'altra cosa: la distanza rispetto ai sistemi confessionali, alla teologia e alla fede praticata. Il fossato che separa la Chiesa dall'arte veniva così concretizzato in maniera del tutto particolare.

Secondo inventario: la crescente diastasi tra arte e Chiesa

Dieci anni dopo il successo dell'emozionante Esposizione di Berlino, sorse l'opportunità a livello organizzativo di fare nuovamente un inventario dello stato delle relazioni tra arte e fede cristiana. Ancora una volta, fu il Comitato centrale dei cattolici tenutosi a Berlino a dare impulso all'iniziativa. In questa nuova circo-

Digitized by Google

stanza l'attenzione avrebbe dovuto rivolgersi all'arte del secondo dopoguerra. Chiare tendenze avevano nel frattempo esteso la loro influenza: la pittura si era ritirata in una sorta di umbratile esistenza, il dato tecnico dominava sempre più l'arte e ugualmente preponderante si era fatto il ripiegamento nel puramente estetico. Riferimenti espressamente cristiani come quelli contenuti nell'opera di Joseph Beuys erano venuti meno. «Fin tanto che Beuys è stato in vita, la sua sola presenza era il segno che una posizione in seno all'avanguardia poteva per sua natura coniugarsi con un originale atteggiamento cristiano e da esso trarre forza», scrisse nel catalogo W. Schmied, direttore di questa nuova Esposizione, come lo era già stato della prima. Adesso, molte cose erano cambiate, e tuttavia permaneva tra gli artisti la ricerca di una forma valida e ci si continuava a interrogare se fosse data la possibilità di una conoscenza artistica dell'Io. In questo, l'arte restava aperta a ogni sorta di idee vitali e si mostrava propensa a dare espressione a tutte le esperienze interiori, anche a quelle religiose.

In collaborazione con Jürgen Schilling, W. Schmied riuscì a riunire nel *Martin-Gropius-Bau* di Berlino 300 dipinti di 67 artisti diversi. Destò grande impressione l'alta condensazione spirituale di interi gruppi di opere; la loro disposizione in sequenze unitarie di quadri su una superficie ristretta era riuscita a creare spazi dotati di un loro senso e ad impressionare profondamente l'osservatore. L'Esposizione si era vincolata all'idea della «battaglia delle immagini» e della «dimensione del tempo». Da quest'ultima idea scaturì anche il titolo della manifestazione: *Presente-Eternità. Tracce del trascendente nell'arte del nostro tempo.* Si voleva in tal modo rimandare all'esperienza dell'eternità nel momento storico, del totalmente altro nel quotidiano, della durata eterna nel flusso del tempo sperimentato.

Rispetto alla prima Esposizione, si potevano apprezzare due cose: la differenziazione tra i due luoghi di senso, la religione e l'arte, si era ulteriormente accresciuta. La storia dell'iconografia cristiana sembrava chiaramente essere giunta a termine. La divaricazione rispetto alle Chiese cristiane appariva ancor più evidente, a dispetto della maggiore attenzione di alcuni teologi per gli eventi dell'arte, nonostante i gruppi di lavoro teologico-estetici, nonostante le iniziative espositive e le nuove concezioni riguardo ai musei ecclesiali. D'altro canto, nel frattempo, in molti artisti era sorta come spontaneamente una sensibilità largamente applicata nei confronti dello spirituale e del cosmologico. Inoltre, in molti

Digitized by Google

artisti si manifestava (specialmente nell'ambito dei video) una evidente sensibilità per gli interrogativi che riguardano l'uomo, il senso e l'essere: basti pensare, ad esempio, alle riflessioni che artisti come Agnes Martin, Bill Viola o Arnulf Rainer regolarmente accompagnano alle loro opere. Tuttavia il risultato finale di tutto ciò indicava che la relazione tra arte e Chiesa restava problematica, per quanto, per un certo periodo, sotto gli auspici del postmoderno, la tensione sembrasse essersi allentata.

Tale tendenza fu confermata da un'altra Esposizione tenutasi un anno più tardi, stavolta presso il *Wilhelm-Lehmbruck-Museum* di Duisburg. Christoph Brockhaus e Gottlieb Leinz esposero in tale occasione 71 opere di 47 artisti con il titolo: *Museo e Chiesa. Aspetti religiosi dell'arte moderna*. Oltre all'interesse di massima verso il tema enunciato, nelle intenzioni di questo progetto rientrava anche una contrapposizione polemica nei confronti dell'Esposizione tenutasi precedentemente a Berlino. Gli organizzatori della rassegna criticavano il fatto che i contorni degli aspetti spirituali rispetto a quelli religiosi risultassero fin troppo tenui, fino a scomparire del tutto, nell'arte contemporanea. Tale obiezione portò a considerare che sarebbe stato opportuno includere nell'analisi della relazione tra arte e Chiesa la funzione chiave di un ambito riservato al sacro. Per gli organizzatori non si trattava tanto di considerare i riferimenti confessionali e neppure gli orientamenti teorici, bensì di inserire l'opera in un determinato ambito entro il quale si verificasse una sovrapposizione tra fede e arte. Parallelamente alla manifestazione, il museo espose sculture di sua proprietà in 21 chiese di Duisburg. Mediante questa costellazione, la rassegna fece sì che si definisse uno spazio specifico entro il quale si potessero cogliere le differenze.

Nessuna delle opere in questione era stata originariamente creata per l'ambito sacro; nondimeno, esse documentavano di per sé, in modo del tutto spontaneo, che anche in tale ambito avrebbero potuto esprimere il loro punto di vista. Ciò si rivelò tanto sorprendente quanto ovvio. L'Esposizione, inoltre, studiò a fondo la questione di come gli scultori del nostro tempo abbiano reagito, consciamente o inconsciamente, alle forme di arte liturgica di molte religioni e culture diffuse in ambito mondiale. A tale scopo, furono stabiliti quattro ambiti tematici: altare, reliquiario, trono, oggetto cerimoniale. I risultati di tale iniziativa furono per molti dettagli sbalorditivi, al pari della reazione che suscitarono.

Digitized by Google

Infatti essi suggerivano al tempo stesso una nuova metodica per l'attuazione di simili progetti, vale a dire non analizzando più le relazioni tra arte e religione in astratto, bensì nel concreto, nello spazio e nel tempo e nella singola opera.

Un tentativo molto complesso e ambizioso di dimostrare la presenza dello spirituale nell'arte del nostro tempo si ebbe nel 1994 con l'Esposizione organizzata a Trento da Danilo Eccher. Egli riunì 21 artisti di otto nazioni diverse ed espose 43 loro opere in Castel Ivano. Tra essi, in maggioranza italiani, erano compresi tra gli altri Miquel Barcelò, Jean-Michel Basquiat, James Brown, Francesco Clemente, Enzo Cucchi, Nicola De Maria, Jannis Kounellis, Mario Merz, Sean Scully, Emilio Vedova, Gilberto Zorio. La particolarità di questa Esposizione consisteva nel tentativo di proporre una teoria sistematica dello spirituale secondo diversi angoli visuali. A questo scopo, Eccher invitò lo storico dell'arte Achille Bonito Oliva, il regista Ermanno Olmi e il teologo Crispino Valenziano a fornire un contributo comune. Essi elaborarono un quadro concettuale entro il quale inserire l'Esposizione intitolata *L'incanto e la trascendenza*. In un'analisi critica della nostra epoca, essi lamentavano la perdita di solidi parametri interpretativi, nonché la dissoluzione di un fermo ambito di riferimento del pensiero trascendente. La frammentazione del mondo, secondo loro, sarebbe l'inevitabile conseguenza di una verità che si articola continuamente in maschere e immagini sempre nuove e che, così facendo, non consente mai di venire a capo dell'enigma della realtà. Il risultato di ciò è la consapevolezza di una crisi, un disincanto e un senso di paura: «Da qui le nostre inquietudini, i nostri disorientamenti, le nostre paure: e il senso di solitudine di fronte all'eterno, inesorabile silenzio che accoglie i nostri interrogativi» (E. Olmi). Prendendo le mosse dalla negatività di queste disillusioni, gli autori ricorrono all'arte e cercano, mediante le immagini, di abbozzare una matrice ermeneutica, una sorta di ausilio alla lettura, per stimolare l'osservatore a un confronto esistenziale con la singola opera e avvicinarlo a una risposta ai suoi interrogativi. In tal senso essi delineano una sorta di metafisica e di teoria della conoscenza in chiave estetica, l'ipotesi della trascendenza come forma e dell'incanto come via verso una modalità di conoscenza specificamente artistico-poetica che possa far luce sui misteri della realtà in modo adeguato e creativo.

L'arte cercherebbe di oltrepassare i limiti della conoscenza razionale e di giungere a uno sguardo curvo (A. Bonito Oliva).

Digitized by Google

Quest'ultimo aggira l'invalicabile frontalità delle cose e cerca, per così dire, di sorprenderla alle spalle. Questo angolo visuale allargato della trascendenza fa da intermediario tra l'esperienza quotidiana dell'uomo e la conoscenza della realtà. Tale trascendenza conduce alla conoscenza di sé e a una definizione del mondo nel senso heideggeriano di «essere nel mondo» come «progetto del mondo». Onde evitare fraintendimenti contenutistici, Ermanno Olmi ha espresso un interessante parere a favore di una trascendenza dinamica. Con ciò egli intende un permanente moto di ricerca che si alimenta, in quanto trascendenza a partire dall'immanenza, dell'idea biblica di immagine di Dio. L'immanenza è per lui il presupposto di quella trascendenza, per così dire, la sua base materiale. Tuttavia, mentre Dio conosce l'uomo, l'uomo non conosce Dio, il quale è il mistero. L'uomo presagisce la sua presenza nella creazione, lo cerca con il pensiero negli abissi del tempo e dello spazio. Per questo occorre, con fatica, certo, ma anche con gioia, rintracciare tale trascendenza nell'immanenza. Questa gioia viene quindi trasfusa nel concetto estetico di incanto, quello sguardo acuto e penetrante che risplende nell'estasi della sua visione (D. Eccher). Questo incanto è un atto intellettuale che si lascia ispirare dagli altri processi cognitivi e che pertanto rende possibili parametri interpretativi assolutamente nuovi.

Se gli autori del catalogo erano riusciti ad armonizzare coerentemente tra loro le espressioni del proprio pensiero, l'Esposizione, tuttavia, rispetto a tale catalogo, si presentava, nella sua immediatezza, notevolmente ridotta. L'elenco degli artisti appariva casuale, la selezione delle opere risultava arbitraria, il collegamento con lo spirituale poco convincente e l'influenza delle singole gallerie troppo dominante. Senza voler contestare le caratteristiche spirituali e trascendenti della produzione della maggior parte degli artisti esposti, resta da chiedersi se *Vasca da Bagno* (1961-87) di Joseph Beuys o *Golf* (1990) di A. R. Penck rappresentino gli esempi più fulgidi del loro contributo al tema dell'incanto trascendente. L'aspirazione e la realtà del concetto non collimavano. Nondimeno, alcune delle opere trasmettevano quell'incanto che gli organizzatori cercavano di suscitare nell'osservatore. *Senza titolo* (1988) di Jannis Kounellis e *Large Head II* (1983) di James Brown possono essere citati, tra gli altri, come esempi in questo senso.

Erano passati soltanto due anni dalla rassegna di Trento che già si apriva una nuova Esposizione. Stavolta, eravamo nel 1996,

Digitized by Google

l'occasione era data dall'inaugurazione dell'appena edificato *Museum of Contemporary Art* di Chicago. Anche questa manifestazione era dedicata alla comprensione intuitiva della dimensione religiosa e cosmologica dell'arte: essa, secondo gli organizzatori, esplora per sua natura l'interiorità dell'uomo. Attraverso le immagini, i simboli, le metafore, essa rende sperimentabili e raffigurabili i misteri dell'essere. In tal modo conferisce la forza di progettare un ordine dotato di proprie strutture e di arginare il caos delle fratture e delle disintegrazioni. L'arte purifica la percezione, la comprensione della vita e della morte. Gli artisti, oggigiorno, raffigurano le esperienze profonde dell'uomo dando loro una forma simile ai rituali religiosi. L'arte, in quanto surrogato, per così dire, della religione, si batte contro la dottrina e contro la miseria in questo tempo caratterizzato dall'angoscia e dall'inumano.

Negotieting Rapture. The Power of Art to Transform Lives, era il titolo della rassegna curata dall'inglese Richard Francis. Come indica il concetto di *rapture* (rapimento, estasi), nell'arte, così come nella religione, si tratta di sperimentare una beatitudine, un entusiasmo. L'uomo — secondo la riflessione iniziale degli organizzatori — vuole essere sollevato dalla sua esperienza quotidiana, abbandonandosi allo spirituale e lasciandosi rapire da questo. Secondo il suo significato religioso, il concetto di *rapture* riassume quella sorta di estasi così come potrebbe essere vista con i propri occhi. La celebre *Estasi di santa Teresa* di Gian Lorenzo Bernini, ospitata nella chiesa romana di Santa Maria della Vittoria, rappresenta il più famoso esempio in tal senso. L'Esposizione riuniva 86 opere di 37 autori diversi. Il centro della rassegna era costituito da 11 gruppi di opere di 11 artisti la cui origine era compresa nell'arco di tempo tra il 1945 e il 1995; il tutto era poi completato da altre opere d'arte di diversi periodi e culture. Accanto ad esse furono infine collocati manoscritti, disegni e schizzi di diverse epoche e culture, tratti da altre discipline umanistiche come l'archeologia, l'architettura, la letteratura, la scienza, la filosofia e la religione.

In questo vivace ed emozionante labirinto, suscitavano grande impressione le isole costituite dalle 11 rassegne individuali intitolate a Francis Bacon, Joseph Beuys, James Lee Byars, Lucio Fontana, Shirazeh Houshiary, Anselmo Kiefer, Agnes Martin, Bruce Nauman, Barnett Newman, Ad Reinhardt e Bill Viola. Esse mostravano al visitatore diversi percorsi, soluzioni e metodi dell'esplorazione dello spirituale. Al contempo aprivano vie attraverso

Digitized by Google

le quali l'arte placa le esigenze metafisiche e viene a contatto, al di là delle esperienze emozionali, con il trascendente e lo spirituale. Come era già avvenuto in precedenza per il progetto di Duisburg, anche questa rassegna trasse la sua linfa vitale dall'ampliamento metodico proposto nell'affrontare la problematica. Se gli organizzatori della manifestazione del *Wilhelm-Lehmbruck-Museum* avevano tratto vantaggio dal confronto delle opere con un determinato spazio, Richard Francis seguì una nuova logica. Non si trattava di fare asserzioni o di formulare teorie assolutamente originali riguardo alle relazioni interne dell'ambito culturale, bensì di affrontare in tutta franchezza importanti questioni relative al senso e di ricercare risposte concretamente afferrabili. Queste ultime rimanevano certamente vaghe nei loro risultati a livello teorico, ma rimandavano onestamente alle questioni da cui avevano tratto origine. Il testimone dell'interrogarsi veniva passato in mano all'osservatore sotto forma di un moto spirituale permanente, senza tuttavia rinunciare all'esigenza intellettuale di sollecitare per simili ricerche sempre nuove domande e nuove risposte. La dimensione spirituale è necessaria per la vita in senso lato? L'arte può giovare a comprendere il sacro mistero della vita? I musei hanno davvero la forza di sostituirsi alle cattedrali? Le impressioni e i metodi artistici possono essere equiparati ai sentimenti religiosi? Dispongono dei modi e dei mezzi per esprimere e dar forma a tali sentimenti? Come si può descrivere in assoluto quell'*Estasi* cui noi diamo il nome di arte? È un merito di questa esposizione l'aver posto il rapporto tra arte e religione, e la metodica di tali progetti in un contesto più sostanziale e averlo problematizzato in un modo del tutto nuovo. Uno dei suoi risultati più importanti è stato in definitiva questo: l'aspetto religioso nell'arte non è da cogliersi soltanto a livello tematico, bensì è essenzialmente un aspetto della forma.

Dalle esperienze delle precedenti Esposizioni ha tratto vantaggio un ulteriore progetto realizzato a Graz nel 1997. Ancora una volta, occasione per la sua realizzazione è stato un convegno ecclesiale, vale a dire il Secondo Incontro Ecumenico Europeo. In tale circostanza si diede nuovamente incarico di effettuare una sorta di inventario critico del rapporto tra arte e Chiesa. Se ne assunsero la responsabilità due giovani teologi esperti di storia dell'arte: Johannes Rauchenberger e Alois Kölbl. Essi presero atto della frattura da lungo tempo consumata tra i due ambiti, ma evitarono intelligen-

Digitized by Google

temente il pericolo di ricadere nelle vecchie problematiche. Dando alla rassegna il titolo di *Entgegen* (incontro a, di fronte a), essi raccolsero 121 opere di 42 artisti diversi e vincolarono la selezione a tre concetti: *Religione, memoria, corpo nell'arte contemporanea*, come veniva esplicitato nel sottotitolo del progetto. In questi ambiti, secondo i due teologi, l'arte è in grado di creare formulazioni concrete e realistiche che consentano di interpretare l'esistenza umana nella sua temporalità e storicità. Gli organizzatori presero le mosse dai processi da cui si origina l'arte e non tralasciarono di considerare l'arte come protesta nei confronti della religione, né le dottrine avverse alla corporeità rappresentate da quest'ultima. Ricorrendo al concetto di *Entgegen,* essi vincolarono il loro progetto a un'idea di polarità interiori e di aperture logiche, come praticamente avevano a suo tempo richiesto i loro colleghi di Chicago. «[Il concetto di] *Entgegen*, grazie alla sua ambivalenza semantica, si mantiene in bilico: da un lato, esso può esprimere un'opposizione, dall'altro, può significare movimento verso qualcosa. Pertanto, questa parola guida che fa da lemma all'esposizione, dev'essere intesa in riferimento alle possibilità del tutto specifiche dell'arte, quelle, cioè, di accostarsi alle cose e alle circostanze di fatto per renderle visibili — non per illustrarle — senza risolverle con una immediata riconciliazione. I contrasti, attraverso l'espressione artistica, possono mettere il dito sulla piaga da cui ogni serio confronto deve prendere avvio», si poteva leggere nella prefazione. I due giovani teologi ed esperti d'arte di Graz seppero inoltre far proprie le conseguenze derivanti dal progetto di Duisburg. Essi distribuirono le opere nel Centro culturale del museo, in alcune Gallerie, nello storico Collegio dei gesuiti, che attualmente funge da seminario diocesano, nel Mausoleo degli Asburgo, costruito in stile primo barocco, e in alcune chiese nel centro di Graz. In tal modo, ne risultarono formidabili condensazioni di spazio e sovrapposizioni religioso-artistiche.

Un bilancio finale sotto forma di domanda: un nuovo futuro?

L'ultima grande Esposizione tenuta su questo tema, e sicuramente anche l'ultima di questo secolo — che ha avuto luogo a Melbourne, in Australia, nel 1998 con il titolo: *Beyond Belief. Modern Art and the Religious Imagination* (Oltre la fede. L'arte moderna e l'immaginazione religiosa) — ha cercato di osservare

Digitized by Google

da un'estrema distanza spaziale gli avvenimenti nell'ambito dell'arte occidentale. In essa furono esposte 93 opere di 72 autori diversi. La storica dell'arte, suor Rosemary Crumlin, successivamente invitata a curare rassegne in famosi musei di quel continente, dopo aver intensamente studiato le precedenti Esposizioni e dopo lunghi anni di preparazione, le aveva raccolte per la *National Gallery of Victoria.* In stretto contatto con consulenti e istituzioni di molti Paesi, ella fu infine in grado di far giungere nel suo Paese un considerevole numero di opere d'arte di questo secolo. Esse dovevano rappresentare lo sviluppo dell'arte e al tempo stesso dischiudere agli abitanti di questo lontano Paese il senso della problematica religiosa e spirituale trattata nell'arte.

Per il progetto di questa mostra si rivelò determinante il tema chiave dell'opera artistica dell'americano James Lee Byars: *What is the Question?* (Qual è il problema?). È il problema del senso e del significato dell'arte come pure quello del senso e del significato della vita. Un tale interrogarsi non vive in base alla negazione; l'interrogarsi come agire è anzi l'unica possibilità che consente all'uomo, con i suoi enigmi, di aderire al reale e di prendere posizione riguardo ad esso con le sue vivaci quanto brillanti forme di pensiero che attinge dalle sue visioni interiori. Soltanto l'interrogarsi e la formulazione di tali interrogativi sviluppano la forza creativa dell'essere umano e con ciò la forza stessa dell'arte, la quale, per usare un'espressione di Hermann Kern, «giunge perpetuamente in prossimità del fondamento senza forma dell'essere per dar forma a ciò che non ha forma». L'iniziativa assunta nell'emisfero meridionale del globo cercava di rintracciare immagini che avessero tratto origine da interrogativi esistenziali per confrontarle con quelle dell'osservatore e stimolare in quest'ultimo la riflessione. In questo senso, qui erano le immagini stesse ad essere in primo piano. Per Rosemary Crumlin, l'interrogarsi è una dinamica spirituale; sono sempre gli stessi temi che ruotano attorno a se stessi in un moto tanto infinito quanto complesso, sono i temi dell'uomo alla ricerca di se stesso e della sua posizione nel mondo.

Questa Esposizione cominciava ancora una volta dal punto in cui, 20 anni prima, aveva iniziato W. Schmied, il momento della nascita dell'arte moderna sul finire del secolo scorso. Mostrava nuovamente l'arte nella sua figuratività inizialmente ancora determinata e tuttavia infranta: Maurice Denis, James Ensor, Max Ernst, Max Beckmann, Oskar Kokoschka, Marc Chagall... Sal-

Digitized by Google

tando l'Espressionismo, si immergeva poi nell'Astrattismo e nei quadri critico-profetici che trattano dell'avvento, dell'infuriare e delle nefaste conseguenze del nazionalsocialismo e delle due guerre mondiali: George Grosz, Otto Dix, George Segal, Alfred Hrdlicka, Francis Bacon, Hans Sakulowski... L'affrancamento dai tradizionali sistemi espressivi conseguente alla seconda guerra mondiale era eccellentemente documentato; indicative erano anche le pezze di appoggio addotte a giustificazione del trasferimento dei centri artistici dall'Europa all'America: Mark Tobey, Barnett Newman, Mark Rothko, Robert Motherwell, Andy Warhol, Giorgia O'Keefe, Agnes Martin, Jenny Holzer, Cindy Sherman, Kiki Smith erano gli artisti scelti in rappresentanza degli Stati Uniti. Ragguardevole anche il numero dei messicani presenti: Leonora Carrington, Julio Castellanos, Maria Izquierdo, Frida Kahlo, José Clemente Orozco, David Alfaro Siquieros, Remedio Varo. Questo schieramento intercontinentale di artisti era poi completato da cinque australiani, tra i quali possiamo citare Arthur Boyd e Max Gimblett, nonché George Mung Mung, esponente della comunità aborigena australiana.

L'Esposizione dovette accontentarsi di uno spazio relativamente ristretto; nondimeno, la densità dei quadri esposti si trasmise all'atmosfera del museo stesso. La Curatrice cercò di compensare la carenza di un ambito sacrale mediante la creazione di zone espositive spirituali. Una parete equivaleva a un Muro del pianto, un'altra zona fungeva da cappella. Tutte queste manifestazioni artistiche prendevano le mosse dalla lontananza tra arte e religione e tutte quante, in modo sempre più affascinante, esponevano tale distanza alla luce dell'interesse, considerando un ampio spettro di forme espressive artistiche di ordine spirituale.

Conclusione

1) Uno sguardo retrospettivo sul XX secolo non fa altro che confermare la diffusa e molteplice presenza dello spirituale — comunque lo si voglia intendere — nell'arte: nel corso di tutto il secolo, in tutte le impronte stilistiche, troviamo numerose attestazioni di un interesse teso a voler dar forma al religioso (Berlino, Los Angeles, Melbourne). *2)* Da un punto di vista critico si è posto il problema di formulare i temi in modo sufficientemente specifico: le direttrici di tali panoramiche non possono essere troppo vaghe e devono soprattutto aderire a problematiche concretamente formulate (Linz,

Digitized by Google

Duisburg, Trento e Chicago). *3)* Tra i risultati positivi si è scoperta la dimensione dello spazio e con ciò la questione dei luoghi appropriati quale aspetto specifico di tali iniziative (Duisburg, Graz): la mediazione tra i due fattori di senso, l'arte e la religione, avviene anche grazie all'ambiente in cui si inseriscono le opere d'arte; i luoghi espositivi suggeriscono determinate modalità di lettura, le quali, se da un lato non possono per certo esaurire il significato dei dipinti nella loro interezza, dischiudono però, dall'altro lato, all'osservatore vitali relazioni che modificano sia il senso dell'opera sia quello della fede che lo spazio rappresenta.

All'interesse impegnato da parte dell'arte e degli artisti verso il genere di rappresentazioni che abbiamo sopra descritto non hanno purtroppo fatto riscontro attive aperture da parte delle Chiese. Significativa è pertanto la recente *Lettera agli artisti* scritta da Giovanni Paolo II[1]. Se si escludono alcune personalità isolate, in campo ecclesiale si è fatto poco per colmare le distanze; anzi, il fossato tra arte e Chiesa sembra allargarsi. Ne consegue che, da un lato, sorge una nuova spiritualità priva di vincoli che, malgrado la sua libertà, non deve assolutamente essere considerata come più qualificata della spiritualità tradizionale; anzi, le manca visibilmente una penetrazione di tipo metodico-teologico: le mancano i teologi. Nondimeno tutti questi progetti hanno rivelato che nello sviluppo artistico permangono fonti che scaturiscono dalla totalità della fede: gli interrogativi che il singolo si pone; la ricchezza e la capacità di liberare il pensiero personale e la stessa fantasia creativa e di stimolare l'interrogarsi come tale: una realtà creativa, questa, di cui si nutre ogni mistica e in base alla quale si rinnova costantemente ogni cultura religiosa[2].

---

[1] Cfr G. MARCHESI, «"La bellezza salverà il mondo". Lettera di Giovanni Paolo II agli artisti», in *Civ. Catt.* 1999 III 62-71.

[2] I cataloghi delle Esposizioni citate sono: W. SCHMIED (Hg.), *Zeichen des Glaubens - Geist der Avantgarde* (*Orangerie* del Castello di Charlottenburg, 1980), Stuttgart, Electa - Klett-Cotta, 1980; P. BAUM - G. ROMBOLD (Hgg.), *Christusbild im 20. Jahrhundert* (Neue Galerie der Stadt Linz - Wolfgang-Gurlitt-Museum), 1981; M. TUCHMAN - J. FREEMAN (Hgg.), *Das Geistige in der Kunst. Abstrakte Malerei: 1890-1985* (Los Angeles County Museum, 1986), Stuttgart, Urachhaus, 1988; W. SCHNIED - J. SCHILLING (Hgg.), *GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit* (Berlin, Martin-Gropius-Bau, 1990), Stuttgart, Cantz, 1990; C. BROCKHAUS - G. LEINZ (Hgg.), *Museum und Kirche. Religiöse Aspekte moderner Kunst*, Duisburg, Wilhem-Lehmbruck-Museum, 1991; D. ECCHER (ed.), *L'incanto e la trascendenza*, Milano, Electa, 1994; R. FRANCIS (Hg.), *Negotiating Rapture. The Power of Art to Trasform Lives*, Chicago, Museum of Contemporary Art, 1996; A. KÖLBL - G. LARCHER - J. RAUCHENBERGER (Hgg.), *ENTGEGEN. Religion. Gedächtnis. Körper in Gegenwartskunst* (Graz, Kunsthaus, 1987), Ostfildern-Ruit, Cantz, 1987; R. CRUMLIN (Hg.), *Beyond Belief. Modern Art and the Religious Imagination*, Melbourne, National Gallery of Victoria, 1998.

Digitized by Google

«LO SCISMA SOMMERSO». UN SAGGIO DI PIETRO PRINI

GIANDOMENICO MUCCI S.I.

«E i laici? Che cosa sono mai?», si domandava un giorno un vescovo dinanzi al card. J. H. Newman. E questi si limitava a rispondere: «*Well, without them, the Church would look rather foolish!*». Una frase che potrebbe essere tradotta press'a poco così: «Ebbene, senza di loro, la Chiesa non avrebbe l'aria molto intelligente!»[1]. E si racconta che Newman, già cardinale, si sia chiesto una volta, non senza *humour*, che cosa avrebbe fatto se il prossimo conclave l'avesse eletto Papa, e abbia risposto che il suo primo atto sarebbe consistito nel nominare una commissione di dotti con l'incarico di studiare le conclusioni della scienza in relazione con i dati della dottrina cattolica tradizionale[2].

La battuta e il proposito del grande cardinale piaceranno a Pietro Prini, che ha appena pubblicato un saggio[3] che vuol essere «la denuncia di una minaccia che incombe sopra il cattolicesimo contemporaneo nella continuità vivente della Chiesa di Cristo» (p. 8). Vogliamo presentare e commentare queste pagine che sono carenti, per metodologia e argomenti, sul piano strettamente teologico, ma pure sono vivamente interessanti per la tesi di fondo che le anima. Non poche e non irrilevanti riserve causa il modo con cui vengono trattati temi capitali del dogma cristiano, della morale che da esso discende e, indirettamente almeno, del Magistero della Chiesa. La dottrina sul peccato originale e su Satana, per esempio, è trattata con brillante levità, come se fosse un

---

[1] L. BOUYER, *Cattolicesimo in decomposizione*, Brescia, Morcelliana, 1969, 48.

[2] Cfr M. GOZZINI, «I rapporti fra laici e gerarchia», in *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica «Lumen Gentium»*, Firenze, Vallecchi, 1967³, 1.025.

[3] Cfr P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Milano, Garzanti, 1999 (d'ora in poi le pagine citate nel testo fanno riferimento a questo volume).

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 366-379 quaderno 3581 (4 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

dovere disattendere in materia il Concilio Vaticano II, che pure è per il Prini un sicuro punto di riferimento[4]. Ma soffermiamo l'attenzione sulla tesi generale del saggio.

«Lo scisma sommerso»

Il Prini è partito da un'osservazione che oggi tutti condividono: «La Chiesa verrebbe meno al primo dei suoi doveri pastorali, se non tenesse conto delle profonde trasformazioni del modo di pensare che, specialmente le nuove generazioni, respirano nell'aria dell'epoca della scienza, che sta cambiando sotto i nostri occhi, non soltanto pragmaticamente, ma nelle sue stesse strutture razionali, il mondo in cui viviamo» (p. 111)[5]. Ma, a suo vedere, l'opera, iniziata bene con l'aggiornamento voluto dal Concilio, si è bloccata da alcuni anni, impedendo che la fede reagisca con i metodi e i risultati delle scienze antropologiche. Il motivo? È venuta meno quella che il Prini chiama reciprocità attiva di chi invia e di chi riceve una comunicazione. Quella comunicazione tutta particolare che è l'evangelizzazione avrebbe trascurato il carattere intersoggettivo che le è essenziale, quel carattere che impone a chi invia un messaggio di conoscere e usare le regole semantiche che rendono chiara e comprensibile la comunicazione a colui che la riceve, e vuole riceverla, non a guisa di mero e passivo ricettacolo. Ciò significa che il ricevente vuole essere attivo nell'atto stesso in cui riceve. Ora, nel senso più profondo, è evidente che questa sua attività dipende e, per molti versi, coincide con la cultura del proprio tempo, che modella nell'uomo il modo di giudicare il presente, di appropriarsi del passato, di porsi in relazione con gli altri, di guardare alla realizzazione del proprio essere. Oggi il ricevente, ogni ricevente, l'uomo colto e l'uomo della strada, si muove secondo la cultura scientifica contemporanea che, in nome della razionalità critica, rigetta qualsiasi messaggio che sia puramente impositivo (cfr p. 9 s). Il Prini pensa che a questo processo culturale, ossia al

---

[4] «Quando sia il Romano Pontefice sia il corpo dei vescovi con lui definiscono una sentenza, ciò fanno secondo la stessa Rivelazione cui tutti devono stare e conformarsi e che, per mezzo della Scrittura e della Tradizione, è integralmente trasmessa dalla legittima successione dei vescovi e specialmente dalla cura dello stesso Romano Pontefice e viene nella Chiesa gelosamente conservata e fedelmente esposta sotto la luce dello Spirito della verità» (*Lumen gentium*, n. 25 d).

[5] Il testo è tratto da un articolo dell'Autore comparso su *Avvenire* il 22 gennaio scorso e riprodotto in appendice al libro.

Digitized by Google

non averlo tenuto in debito conto, debba essere fatta risalire la demitizzazione di alcune verità cristiane, per esempio l'Inferno.

E c'è di più. Per il Prini, «alla nuova immagine scientifica del mondo e dell'uomo, alla razionalità dell'operare tecnologico e all'efficacia terapeutica della psichiatria moderna, si è congiunto anche il progresso della coscienza morale in quell'ambito della riflessione dove ha influito più direttamente la stessa esperienza religiosa, e specificamente, nella civiltà occidentale, il messaggio cristiano. È avvenuta, nella storia della cristianità, una sorta di evangelizzazione di una zona dell'anima che era rimasta per lungo tempo estranea, in sostanza, alla radicalità innovatrice della parola di Cristo» (p. 48 s). Per provare un tale progresso della coscienza morale, il Prini cita una sua sommaria esegesi di alcuni testi biblici e di sant'Agostino sulla dannazione e l'eternità delle pene, quella «vera e propria forma di terrorismo spirituale» (p. 55) invalsa sull'argomento in certi predicatori del Seicento, una statistica di sociologia religiosa con i dati poco consolanti ricavati dal cattolicesimo italiano e la nuova etica interpersonale della sessualità liberatrice dell'uomo dall'antica colpevolizzazione del sesso.

Il progresso della coscienza morale si sarebbe avuto anche nel superamento della confusione, che sarebbe all'origine della dottrina e della prassi penitenziale della Chiesa, tra morale e diritto contrattuale o penale. «Alla radice del cambiamento profondo che è avvenuto in una parte considerevole della popolazione che continua a dichiararsi cristiana e cattolica in un modo che ritiene più consono all'insegnamento di Gesù, sta certamente il rifiuto di confondere la moralità con la possibilità di codificarla alla guisa di un diritto contrattuale. Non so fino a che punto tutti ne abbiano la consapevolezza anche soltanto implicita. Ma è significativo di un'occasione mancata (o della grave responsabilità d'averla rifiutata) che il senso autenticamente religioso della moralità — tale da far cadere come sopra un rogo una gran parte di quella letteratura teologale o pastorale del peccato che abbiamo denunciato — è stato una scoperta della filosofia moderna e non della cultura o dell'insegnamento della Chiesa, pur essendo il suo germe fecondo presente nella parola di Cristo» (p. 71).

Qui il pensiero del Prini ci sembra semplicemente ripetitivo di una pagina famosa nella quale Benedetto Croce, dopo aver dato per scontato che l'insegnamento di Gesù, di Paolo e di Giovanni non era in grado da solo di sostenere l'urto delle nuove domande

Digitized by Google

sorgenti dalla storia, affermava: «E poiché questa prosecuzione, che è insieme trasformazione e accrescimento, non si può mai eseguire senza meglio determinare, correggere e modificare i primi concetti e aggiungerne di nuovi e compiere nuove sistemazioni, e perciò non può essere né ripetizione né impossibile commento letterale e, insomma, lavoro banausico [puramente meccanico] (come, in generale, salvo sparsi conati e rare scintille, nell'età medievale), ma lavoro geniale e congeniale, continuatori effettivi dell'opera religiosa del cristianesimo sono da tenere quelli che, partendo dai suoi concetti e integrandoli con la critica e con l'ulteriore indagine, produssero sostanziali avanzamenti nel pensiero e nella vita». E annoverava tra costoro «gli assertori della religione naturale e del diritto naturale e della tolleranza, prodromo delle ulteriori concezioni liberali» e «gl'illuministi della ragione trionfante, che riformarono la vita sociale e politica, sgombrando quanto restava del medievale feudalismo e dei medievali privilegi del clero, e fugando fitte tenebre di superstizioni e di pregiudizi, e accendendo un nuovo ardore e un nuovo entusiasmo pel bene e pel vero e un rinnovato spirito cristiano e umanitario»[6].

Ma ritorniamo al Prini. A suo giudizio, l'evangelizzazione si è dimostrata fallimentare per il nullo o scarso uso della scienza della comunicazione: e la sviluppata coscienza dei credenti, erede anch'essa della cultura occidentale e sensibilissima ai postulati della cultura scientifica dominante, o rigetta l'ortodossia e la morale predicate dalla Chiesa o le fa convivere stancamente con le nuove certezze prodotte dalla scienza. Perciò le indagini sociologiche registrano, per i cattolici, la fede residua in determinate proposizioni (peccato originale, Inferno ecc.) e, insieme, il rifiuto delle motivazioni dogmatiche e un comportamento pratico libero e autonomo. Ed ecco la tesi del Prini: «Bisogna rendersi conto che siamo di fronte ad una specie di *scisma*. Non è uno scisma *istituzionale*, ossia tale da assumere, come è avvenuto spesso in passato, la forma di una società ecclesiale separata dalla Chiesa cattolica storicamente istituita. È piuttosto un *distacco*, semplicemente nascosto, o *sommerso*, di molti fedeli dalla soggezione agli insegnamenti della gerarchia ecclesiastica, della quale non si accettano più posizioni dottrinarie o pratiche pastorali che si riten-

[6] B. CROCE, «Perché non possiamo non dirci "cristiani"», in ID., *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Bari, Laterza, 1945, 19 s.

Digitized by Google

gono fuori dal tempo e dallo spazio della scienza; o, con espressione più precisa, inadeguate ad accogliere significati e valori dove la cultura meno contestabile di oggi non pare in contrasto con una presa di coscienza più autentica dei principi cristiani» (p. 78).

Consensi e dissensi

Il volume del Prini si chiude con un'appendice, che raccoglie le valutazioni di alcuni studiosi sul saggio. Gianni Vattimo accetta pienamente la tesi esposta nel saggio, secondo la quale una coscienza credente, che abbia fatto sul serio esperienza della scienza e della critica moderna, non può subire il testo letterale della Sacra Scrittura che fonda mitologicamente le pretese verità della fede. Una tale coscienza, educata a rivendicare l'autonomia morale del singolo contro qualsiasi autorità, fosse anche quella del Papa, deve scoprire il senso simbolico dei miti biblici per giungere a una formulazione di cattolicesimo che sia all'altezza del nostro tempo. Contro la «società chiusa» elaborata dalla teologia a partire da Paolo e da Agostino, il Prini lancerebbe un salutare appello per costruire una «società aperta», capace di novità, di trasformazione, di futuro (cfr pp. 99-101). Al Vattimo fa eco Giuseppe Pontiggia, per il quale il Prini ha il merito di essersi aperto a un rinnovamento della tradizione e di non essersi rinchiuso nella difesa astorica della sua lettera (cfr p. 113 s).

I concetti del Prini e del Vattimo dipendono dal dogma del pensiero moderno che si è levato criticamente contro l'eteronomia della morale e che, con Kant, ha fatto della legge morale l'imperativo categorico della ragione. Quei concetti sono teologicamente errati quando affermano o insinuano che la fede della Chiesa è fondata sul senso letterale di alcuni testi biblici, assai ostili alla coscienza critica moderna, la quale potrebbe rimanere ancora cattolica soltanto a patto di demitizzare quei testi. Così, i significati e i valori cristiani non sarebbero più espressi dalla fede della Chiesa, ma dalla cultura moderna equivalente alla più autentica presa di coscienza dei valori cristiani. In realtà il credente non emette l'atto di fede sul senso letterale o su altri sensi della Sacra Scrittura, bensì, innanzitutto, nella Chiesa e nella sua tradizione di fede, la quale accoglie la Sacra Scrittura dei due Testamenti come libri divinamente ispirati, che esprimono con speciale dignità, ma non esauriscono la fede della Chiesa. La Sacra Scrittura, infatti, è sol-

Digitized by Google

tanto una parte, e la più nobile, della Tradizione, che custodisce e tramanda la divina Rivelazione. Il credente non accetterebbe come ispirati i libri della Sacra Scrittura se non glieli consegnasse come tali la Chiesa, comunità del Dio vivente, riempita dal Signore risorto del suo Spirito e da lui dotata di una Gerarchia che conserva il carisma apostolico di vigilare affinché non si corrompa, nel corso della storia, il senso della fede dato una volta per sempre.

Questa Tradizione non coincide con il pensiero e l'influsso, storicamente e biograficamente databile, di quella sua pur grandissima voce, che è sant'Agostino, e tanto meno con la predicazione popolare a scopo edificante. Appellarsi all'autonomia morale del singolo contro l'autorità della Chiesa così concepita, come se spettasse alla coscienza del singolo interpretare il senso oggettivo della fede e il valore teologico delle proposizioni bibliche, significa accettare un'ermeneutica, certamente degna di rispetto, ma che, per dirla a chiare lettere, non è cattolica. È pretendere troppo se si chiede agli studiosi di non continuare a pensare la Chiesa e il cattolicesimo secondo l'idea che se ne fecero l'idealismo e lo storicismo e di cominciare a conoscerli e a giudicarli per ciò che essi dicono di se stessi?

Tra coloro che si sono espressi più criticamente sulla tesi di fondo del saggio del Prini citiamo Gianni Baget Bozzo e Dario Antiseri. Per il primo, «l'oggetto del libro non è un pensiero, ma l'annuncio di un evento: finalmente l'illuminismo ha raggiunto il Cristianesimo» (p. 106), perché «ciò che nel cristianesimo non è riducibile alla ragione, ciò che non è una forma religiosa di un'etica razionale e consensuale è, secondo Prini, fuori della coscienza del popolo cristiano»[7]. Non dissimile è il giudizio dell'Antiseri: «Che cosa, insomma, non va in questi più recenti pensieri di Prini? Non va il fatto che egli cerca di piegare il cristianesimo, e più specificamente, il cattolicesimo al secolo, agli *standard* intellettuali e morali del secolo. Seguendo Prini, il cristianesimo risulterebbe accettabile soltanto a patto che esso si dimostri compatibile con categorie filosofiche, giuridiche e morali presenti nella cultura odierna. E la motivazione per cui Kierkegaard si scagliò contro Hegel consistette esattamente nel fatto che Hegel costringeva il Cristianesimo nelle pieghe della sua filosofia. Viene qui da chiedere se Prini, e

[7] G. BAGET BOZZO, «Contro l'eresia del mondo moderno», in *il Giornale*, 23 maggio 1999, 21.

Digitized by Google

anche Vattimo, stiano cercando di soddisfare il tempo, escogitando argomenti che funzionano da carezze a effimeri esiti di indagini sociologiche». E conclude con molto buon senso: «Quanti erano gli individui che ai tempi di Copernico credevano che è la Terra che gira intorno al sole piuttosto che viceversa? La verità di una dottrina non si decide per alzata di mano»[8].

La posizione di Prini

Per debito di giustizia, ossia per spiegare e cercare di comprendere, pur senza condividerla, la posizione del Prini sulla dottrina della Chiesa, è opportuno risalire alle sue posizioni filosofiche come egli le ha espresse nell'epilogo di una sua opera qualche anno fa[9]. Le riassumiamo brevemente. C'è una dilemma tra la sicurezza della fede e la sincerità del domandare filosofico. È proprio dell'essenza della fede essere situata in un mondo nel quale è possibile il dubbio metafisico. Diversamente, «la fede non avrebbe senso se non in quello deteriore di una specie di subscienza destinata a scomparire davanti al compiersi del cammino della ragione»[10]. Questo rischio la fede ha corso con il razionalismo moderno. Ma non esiste incompatibilità tra fede e problematicità filosofica, se la fede si stabilisce dove si ripropone continuamente la possibilità della domanda filosofica con l'atteggiamento critico del filosofo. Dunque, «se l'intelligibilità costituisce l'orizzonte e la regola della ricerca filosofica come tale, neppure i contenuti della fede, quelli che in una confessione religiosa come la cattolica sono chiamati le "verità di fede", possono essere sottratti dall'ambito legittimo di quella ricerca. Una fede che non contrasti costantemente in sé la tentazione dell'incredulità, non è veramente fede, ma piuttosto, almeno in chi è giunto all'esercizio maturo della propria riflessione, una rinuncia accomodante, un compromesso conformistico. Anziché deprimere il senso della responsabilità critica, la fede ne accentua la tensione»[11].

Esiste allora una filosofia dell'uomo di fede, che riconosce nel suo essere cristiano il dato essenziale della sua esistenza di pensa-

---

[8] D. ANTISERI, «Lo scisma dei filosofi», in *Avvenire*, 18 giugno 1999, 22.

[9] Cfr P. PRINI, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma - Bari, Laterza, 1996, 233-238.

[10] Ivi, 234.

[11] Ivi, 235.

Digitized by Google

tore. Ma questa filosofia «non si pone esplicitamente nell'ambito di un'ermeneutica del linguaggio religioso» e «può non proporsi ad oggetto formale della propria ricerca il commento della Scrittura o del patrimonio dottrinale in cui il Magistero della Chiesa ha tramandato i contenuti del Messaggio. Essa parte da un'assunzione della domanda filosofica, nella quale il domandante *è messo in questione dalla sua stessa fede*. Qualunque possa essere il risultato della sua ricerca, esso mira a dare una risposta non precostituita a questa domanda precisa: *come può essere pensata la realtà, al massimo della sua intelligibilità possibile, perché la chiamata della fede a dare un senso assoluto alla vita possa esservi inclusa?*»[12]. Ne segue che, per elaborare una filosofia cattolica, «non è un criterio necessario o sufficiente il *nihil obstat quominus imprimatur* o qualcosa di simile alla non-iscrizione in quello che per lungo tempo fu chiamato l'*Indice dei libri proibiti*. Una filosofia può meritare di essere detta cattolica, se il suo problema di fondo è di scoprire l'intelligibilità di un mondo in cui possa essere annunciata la venuta del Figlio di Dio»[13].

Questo *background* spiega la tesi di fondo de *Lo scisma sommerso,* ribadita dal Prini in successivi interventi sui giornali: «Il dogma, ossia l'autorità del Magistero ecclesiastico, lo rispetto, ma a patto che esso sia veramente non una imposizione puramente autoritaria, bensì la ripresentazione e la riformulazione della verità rivelata per rispondere alle esigenze culturali delle varie epoche storiche, e precisamente oggi alle istanze della cultura scientifica che investono i problemi della natura e dell'uomo nella nostra epoca che è stata inaugurata dalla scienza»[14]. E si comprendono sia il consenso del Vattimo sia le critiche del Baget Bozzo e dell'Antiseri. Per parafrasare il motto sarcastico di un libertino, si direbbe che, per qualcuno, la religione non possa riposare se non sulle pretese o sulla disfatta della ragione[15].

Un problema reale

«Io sono tra quelli che ritengono che non siano da ignorare le differenze, qualche volta perfino clamorose, che le ricerche della

---

[12] Ivi, 236.
[13] Ivi, 237.
[14] ID., «Fede cattolica e anatemi», in *La Stampa*, 27 maggio 1999, 24.
[15] Cfr R. PEYREFITTE, *Le chiavi di san Pietro*, Milano, Longanesi, 1958, 380.

Digitized by Google

sociologia della religione stanno documentando nella coscienza credente di una gran parte dei fedeli praticanti e che a ogni modo non possono più a lungo non essere riconosciute e affrontate nelle loro ragioni reali» (p. 11 s). È questo il problema reale toccato dal Prini nel suo saggio e affrontato con argomenti teologicamente assai deboli. È il problema che altri hanno descritto come *the unchurching of Europe*, ossia la crisi delle Chiese in Europa per effetto del calo vertiginoso della pratica religiosa, *deregulation* delle credenze e «religione del "fai da te"»[16]. Quando parla di «scisma sommerso» il Prini si riferisce a quello scollamento silenzioso, che, secondo lui, verrebbe staccando gruppi sempre più numerosi di fedeli dall'obbedienza alla dottrina proposta dal Magistero della Chiesa. Altri preferiscono parlare, con Franco Garelli, di «sintesi selettiva».

Esistono oggi gruppi di credenti che ascoltano volentieri la predicazione del Magistero, ma si riservano, in piena autonomia di giudizio, di prendere o lasciare ciò che viene loro insegnato: e questo senza contestazioni chiassose e senza apparenti crisi di coscienza. Insomma, questi credenti chiederebbero al Magistero la semplice funzione di riempire il vuoto etico e di senso, prodotto dalla società industriale avanzata, ma non sentirebbero più il bisogno di ricevere l'insegnamento autorevole autentico, dato cioè in nome e per autorità di Cristo e quindi con carattere vincolante[17]. È superfluo sottolineare, in persone che si dichiarano credenti, un atteggiamento tanto contraddittorio. Ma il problema è reale, dipendente dalla cultura supinamente assorbita della modernità e del nichilismo. Salvatore Natoli ha notato recentemente che oggi, senza il cristianesimo, l'uomo europeo capirebbe poco di sé, ma c'è il rischio che il cristianesimo sopravviva in lui soltanto come eredità culturale, non più come fede[18].

Non è stato il saggio del Prini a portare alla ribalta il fenomeno. Sono passati più di 35 anni da quando John A. T. Robinson, vescovo anglicano di Woolwich, in un *bestseller* che fece il giro del mondo, poneva il problema di «certi aspetti del cristianesimo tradizionale» che, «pur continuando ad avere un grande signifi-

---

[16] G. FERRÒ, «Ma Dio non era morto?», in *Jesus*, marzo 1999, 49.

[17] Cfr «Un sacro... troppo profano?», ivi, 51; «La responsabilità dei cattolici nell'ora presente», in *Civ. Catt.* 1994 I 212.

[18] Cfr R. RIGHETTO, «Natoli: "neo-pagano" con nostalgia», in *Avvenire*, 26 maggio 1999, 27.

Digitized by Google

cato per la maggior parte delle persone», cominciavano tuttavia «a lasciare indifferenti» altre, che avevano l'impressione che quell'insegnamento si muovesse «non dentro, ma intorno a noi»[19]. E, usando la metafora monetaria, osservava: «In tempi di stabilità monetaria non ci si preoccupa tanto di ciò che sta dietro la nostra carta-moneta; ci fermiamo al suo valore nominale e l'accettiamo come valido e pratico mezzo di comunicazione e di scambio. Lo stesso avviene in campo teologico: facciamo affermazioni intorno all'uomo, stabiliamo princìpi morali, formiamo commissioni liturgiche, prendiamo parte a dibattiti sull'ordinamento della Chiesa, nel presupposto che esista una zona di scambio nella quale questi simboli sono accettati come validi. Naturalmente una zona come questa esiste, ma gli uomini della nostra generazione cominciano a domandarsi con sempre maggiore insistenza se i simboli corrispondano veramente alla realtà che dovrebbero rappresentare; la gente vuol vedere la copertura aurea, conoscere il loro valore in moneta sonante». E avvertiva: «Ma il guaio è che l'area della convertibilità si sta restringendo sempre di più, mentre si sta diffondendo lo scomodo sospetto che gli uomini di chiesa possano un giorno trovarsi in mano soltanto dei rotoli di carta-moneta il cui valore di scambio sia virtualmente nullo. Non c'è niente di più inquietante che una svalutazione monetaria, proprio perché essa mette alla luce incertezze tenute nascoste, produce reazioni di panico e colpisce in modo particolare quelli che vivono di capitale ereditario o di un reddito fisso e non hanno altra rendita che eventualmente possa sostituirli»[20].

«Una schizoidia irriflessa»

È stato un teologo a parlare di «schizoidia il più delle volte irriflessa» nell'uomo contemporaneo[21]. La sua fede perciò, quando ce l'ha, è frammentaria e imperfetta perché, non sempre per ignoranza, convive con contenuti di coscienza che sono in contraddizione con le certezze della fede. Non è il caso di tracciare qui,

---

[19] J. A. T. ROBINSON, *Dio non è così. Honest to God*, Firenze, Vallecchi, 1965, 41. La prima edizione inglese è del 1963.

[20] Ivi, 185.

[21] K. RAHNER, «Fede ufficiale della Chiesa e credenza effettiva del popolo», in ID., *Società umana e Chiesa di domani*, Cinisello Balsamo (MI), Ed. Paoline, 1986, 286. Il testo tedesco è del 1981.

Digitized by Google

neppure succintamente, la storia travagliata dello spirito occidentale, che è radice e causa di questa dissociazione. Ma non possiamo non accennare alla scoperta che, nei tempi moderni, l'uomo ha fatto di se stesso come soggetto e dell'autocoscienza e della ragione come suo centro. La crisi è nata non dalla scoperta, ma dall'assolutizzazione dell'autocoscienza e della ragione. È maturata successivamente la comprensione della categoria della storia come categoria fondamentale dell'essere e della ragione e della categoria dell'intersoggettività come dimensione fondante del soggetto. La ragione però è stata vissuta sempre più come ragione individualistica, che si autoafferma prescindendo da ogni tradizione, fede e contesto sociale, secondo una concezione di libertà che esclude ogni riferimento fuori del soggetto, tende a un individualismo assoluto e nega la stessa intersoggettività. Viene da qui la riduzione del concetto di verità al relativismo di molte verità, che dà origine sociologicamente all'attuale «slegato pluralismo» affermato a salvaguardia dell'indipendenza e della libertà del soggetto. Viene da qui il processo di frammentazione della vita sociale, che tende alla progressiva erosione dei valori etici. Viene da qui l'assenza di valori comuni di riferimento, che rende la comunicazione una serie di pure forme convenzionali[22].

Non ci si meraviglierà allora se alcuni credenti, che vivono più acutamente questo travaglio e sono più sensibili all'influenza esercitata dalla cultura, restano scossi, in nome della ragione critica, nella loro fiducia verso la testimonianza che alla Rivelazione rende la Chiesa: e questa crisi può raggiungere, purtroppo, la perdita della fiducia nella Chiesa stessa. La cultura dominante inoltre è cultura altamente scientifica, come ha messo bene in evidenza il Prini, e assolutizza un certo spirito critico e scettico, quasi che l'uomo contemporaneo, già frastornato da una quantità di informazioni che non riesce a conciliare subito con la fede, debba avere l'obbligo morale allo scetticismo critico, nonostante il costo che gli viene chiesto in termini di dubbi, turbamenti di coscienza, sensi di colpa e angoscia. Da tre secoli, «l'uomo che continuava a credere all'autorità dovette apparire a se stesso come incosciente e sprovveduto. La fede in quanto tale venne gravata dal sospetto di essere un atto non morale, non onesto. Il dubbio apparve co-

[22] Cfr «Pluralismo e verità morale. Sfida per il cristianesimo», in *Nuova Umanità* 16 (1994) 10 s.

Digitized by Google

me l'atteggiamento propriamente commisurato all'uomo e alla sua situazione di fondo, come un atteggiamento responsabile e morale»[23]. Non verrà forse negata, da codesti credenti, la dimensione verticale, ma essi, acconsentendo veramente soltanto a quella orizzontale, dimenticheranno o rifiuteranno le verità difficili della fede. A Jean Guitton, che conversando gli presentava queste sue considerazioni, Paolo VI osservò che, probabilmente, stava avvicinandosi il tempo del «cristianesimo ateo»[24].

Tuttavia, nonostante il clima culturale e tale dolente presagio, noi pensiamo che i credenti che soffrono la «schizoidia» che abbiamo descritto siano una minoranza. Il soggettivismo assoluto non può abitare cuori che hanno il senso di Dio e, in definitiva, Dio stesso opererà in maniera che alla fedeltà dei pastori da lui stabiliti non manchi mai l'obbedienza della fede del gregge. Certo, oggi «la fede cristiana è attaccata da tutte le parti e gli enormi poteri di comunicazione del nostro mondo sono sostanzialmente schierati contro di essa» da «una delle folle più vaste e più credule dell'intera storia»[25]. In un tempo come il nostro che sta preparando la nuova condizione dell'uomo, nel quale l'uomo sperimenta la dialettica tra radicamento ed erranza, tra nostalgia del privato e spinta verso l'universale, tra il desiderio di ancorarsi a un'identità e la solidarietà con i tanti che sono sconvolti dalla cecità o dalla paura, in un tempo nel quale l'uomo non trova salvezza né in Dio né nella storia e il progresso non educa alla saggezza[26], può succedere che esistano cristiani che cadono vittime di quella che Henri de Lubac chiamò «crisi di nevrastenia collettiva»[27], delineandone la fenomenologia in pagine meritamente celebri[28]. Ma la consapevolezza della crisi e dei problemi, con il profluvio di libri e di dibattiti che ne derivano, non deve farci perdere di vista l'essenziale.

«La vitalità cristiana dipende molto meno di quanto uno pensi da tutto ciò che, in ogni tempo, si discute, si attua o si disgrega

---

[23] A. GÖRRES, *Patologia del cattolicesimo*, Roma - Brescia, Herder - Morcelliana, 1969, 37.

[24] J. GUITTON, *Paul VI secret*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, 113.

[25] R. GIRARD, *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, Treviso, Santi Quaranta, 1998, 93.

[26] Cfr J. DANIEL, «Il nuovo Prometeo del tempo che verrà», in *la Repubblica*, 30 novembre 1992.

[27] H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano, Ed. Paoline, 1965, 356.

[28] Cfr ivi, 351-371.

Digitized by Google

sulla scena del mondo. Sotto le agitazioni della politica e i risucchi dell'opinione, sotto le correnti di idee e le controversie, lontano dai crocicchi e dalle piazze pubbliche, sfuggendo alle auscultazioni e alle inchieste, continua a trasmettersi e a rinnovarsi una vita che è quasi impossibile poter giudicare dal di fuori. Il Regno di Dio opera in profondità e nel segreto. In mezzo a tante discussioni sul cristianesimo del nostro tempo, fra tanti lamenti che deplorano la sua "assenza di adattamento" e la sua "inefficacia", è sempre necessario tornare a queste considerazioni molto semplici. I cristiani migliori, più vivaci, non si trovano necessariamente e neppure generalmente tra i sapienti o tra gli abili maneggiatori, tra gli intellettuali o tra i politici, tra le "autorità sociali". Per conseguenza, la loro voce non risuona nella stampa e i loro atti non interessano il pubblico. La loro vita è nascosta agli occhi del mondo, sicché solo tardi ed eccezionalmente alcuni giungono a qualche notorietà, e sempre con il rischio di strane deformazioni. Eppure sono proprio loro che contribuiscono, più di tutti gli altri, ad impedire che la nostra terra sia un inferno. I più non si domandano se la loro fede sia "adeguata" né se essa sia "efficace". Si contentano di viverla, la fede, come la realtà più vera e sempre attuale, e i frutti che ne derivano, anch'essi spesso nascosti, non sono per questo meno meravigliosi. E sono loro che conservano in noi, che ci ridonano, qualche speranza»[29].

Perspicacia e coraggio

Questa «maggioranza silenziosa» è, anche per noi, un dato di fatto. La costituiscono, in pratica, quelli che, per dirla con René Girard, credono sinceramente, al di là delle loro debolezze morali, che soltanto Gesù è «via, verità e vita» (*Gv* 14,6) e pensano che professare molte vie e molte verità sia il modo per non credere a nessuna verità[30]. Ciò però non toglie valore al richiamo, anche insistente, all'aggiornamento, del quale si fa interprete il Prini nel suo saggio. Egli, a nostro avviso, ha travalicato le caratteristiche e i limiti teologici dell'aggiornamento quali egli stesso aveva richiamato, citando il card. Joseph Ratzinger e ripetendo che aggiornamento, nella Chiesa, non vuol dire né «livellamento del Messag-

[29] Ivi, 370 s.
[30] Cfr R. GIRARD, *La vittima e la folla...*, cit., 92.

Digitized by Google

gio cristiano alle novità del tempo» né «ricerca di provvedimenti soltanto esterni, tattico-pedagogici, sul patrimonio permanente, meta-storico, delle verità rivelate» (p. 7). Posti e mantenuti questi limiti, esclusa soprattutto la tentazione di quel livellamento, resta il dovere dell'aggiornamento.

Questo richiede, sul doppio piano della presentazione della dottrina e della pastorale, di non imporre formulazioni che o non risalgono al deposito esplicito della Rivelazione o non sono esigite dalla conservazione e custodia del suo senso autentico. Questa cura comporta il delicato discernimento di distinguere, continuamente e attentamente, tra il patrimonio sacro e inalterabile delle *res* della Rivelazione e il patrimonio della tradizione storica della Chiesa. La fedeltà al patrimonio della Rivelazione è fede pura e semplice e non può ammettere aggiornamento alcuno sul suo oggetto, ma soltanto nei modi di presentarlo. La fedeltà alla tradizione storica potrebbe generare irrigidimenti non necessari su una materia di per sé riformabile o aggiornabile: e un tale atteggiamento non crea oggi rivolte o contestazioni, ma, ed è peggio, disaffezione e indifferenza.

Come abbiamo visto, l'uomo contemporaneo è stato formato dal soggettivismo moderno a tutto esaminare criticamente, a rivedere criticamente decisioni e dottrine del passato, a rimettere in discussione qualsiasi anche veneranda consuetudine. Le scienze sperimentali, che informano largamente la sua cultura e la sua vita, gli danno, anche a sua insaputa, il gusto dell'approccio scientifico a ogni problema. Il senso della storicità dell'esistenza umana lo rende, nello stesso tempo, cosciente dei limiti dello spirito, critico sulle sue conclusioni, nostalgico e avido di certezze. «Senza voler nulla drammatizzare, bisogna riconoscere che siamo arrivati una volta di più (e forse più che mai) a una di quelle svolte della storia in cui, se la Provvidenza vuole soccorrerci ancora una volta, lo farà soltanto suscitando fra di noi uomini dotati di una lucidità all'altezza delle circostanze e di un coraggio pari alla perspicacia»[31].

[31] L. BOUYER, *Cattolicesimo in decomposizione*, cit., 20.

Digitized by Google

QUALE CULTURA RELIGIOSA NEGLI STATI UNITI?

JOHN NAVONE S.I.

Un resoconto sulla cultura americana che vada dal tempo del teologo ecumenico gesuita Gustave Weigel (1906-64) a quello di William J. Bennett, ministro dell'Educazione durante la presidenza di Ronald Reagan e autore del *best-seller* pubblicato nel 1992, *The Book of Virtues*, potrebbe leggersi benissimo come il paradigma di una profezia e del suo avveramento. Weigel insegnò teologia a Santiago del Cile (1937-49) e al *Woodstock College*, nel Maryland (1949-64). Fu nominato consultore dell'allora Segretariato vaticano per la Promozione dell'Unità dei Cristiani nel 1960 e fece da interprete per gli osservatori protestanti durante il Concilio Vaticano II (1962-65). Fu anche un acuto interprete della cultura americana e delle sue sfide. Il suo articolo «Moral Values in American Culture»[1] costituisce un tentativo di rispondere all'interrogativo riguardante la natura della fede americana di fondo e le sue conseguenze morali.

Weigel contesta il giudizio di coloro che ritengono gli Stati Uniti una società pluralistica, in quanto tale espressione significa che non c'è consenso da parte del popolo americano riguardo alla dimensione ultima della realtà. Essa presuppone che gli americani debbano essere considerati come la fusione di molte minoranze che tali rimangono nella totalità dell'insieme. In base a ciò, gli americani, da un punto di vista religioso, vengono divisi in circa 250 gruppi, insieme ad altri ancora che professano una visione non religiosa della realtà. In tale affermazione c'è sicuramente una parte di vero, ma ciò non significa che in America vi siano

---

[1] Cfr G. WEIGEL, «Moral Values in American Culture», in *The Critic*, August-September 1969, 31-33; 74 s. L'esposizione delle opinioni di Weigel si fonda su questo articolo.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 380-392 quaderno 3581 (4 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

260 culture. Weigel afferma che c'è una sola cultura, derivante dal consenso dei 260. I gruppi, effettivamente, concordano sulla natura della realtà, altrimenti non potrebbero vivere insieme, lavorare insieme, giocare insieme, combattere insieme un comune nemico. C'è una teologia nel cuore della cultura americana, così come c'è nel cuore di qualsiasi altra cultura. Weigel afferma che tale teologia dev'essere condivisa dalla massa della popolazione, poiché altrimenti la coesistenza sarebbe impossibile. Tale teologia, egli sostiene, è filosofica e non religiosa, e in America è questo tipo di teologia che permette alle diverse religioni e ai gruppi non religiosi di vivere fianco a fianco.

Weigel afferma che ci sono tre grandi filoni filosofici nella cultura americana. I primi europei a giungere sulle coste americane furono protestanti inglesi. La società che essi formarono è diventata col tempo l'attuale comunità americana. I protestanti che giunsero per primi erano o dissidenti rispetto alla Chiesa anglicana o anglicani di tendenza puritana. In tutti loro c'era una profonda ostilità nei confronti della Gerarchia ecclesiastica, tanto che non ci fu mai un vescovo nelle colonie. Questi pionieri credevano nel governo locale della Chiesa e dello Stato, all'interno dei quali tutti i membri avevano voce in capitolo per le decisioni riguardanti la comunità. Erano gente dedita ai princìpi di sobrietà e semplicità e credevano nei valori del lavoro e della responsabilità personale. Consideravano la pietà come cosa scontata e in buona sostanza seguivano spontaneamente, anche se in modo irriflesso, il codice morale dell'Europa medievale. Non ammettevano licenze in materia di sessualità ed esigevano l'onestà nel trattare con il prossimo. In fatto di religione non erano uniti, ma tutti — congregazionalisti, anglicani, battisti, presbiteriani e perfino gruppi marginali, quaccheri e cattolici — condividevano nella loro fede una fondamentale visione cristiana di Dio. Vi fu pertanto un consenso morale e teologico, e, in base a questo, le diverse colonie americane giunsero finalmente a unirsi.

Razionalismo e puritanesimo

Tuttavia nel Paese, immediatamente prima che le colonie divenissero una nazione, già si avvertiva l'influenza del razionalismo inglese del XVIII secolo. Ad esso aderivano i *leader* intellettuali, uomini come Jefferson e Franklin. Credevano in Dio ma restava-

Digitized by Google

no indifferenti nei confronti di qualunque concezione ortodossa riguardante la persona o Dio stesso. Non entrarono in conflitto con le Chiese presenti nel Paese, ma lasciarono chiaramente intendere che a nessuna Chiesa sarebbe stato concesso di imporre la propria ortodossia quale base della vita comunitaria.

La collaborazione tra puritanesimo e razionalismo fece nascere gli Stati Uniti d'America. Di conseguenza, prosegue Weigel, le porte di un nuovo Paese si aprirono ai migranti europei di qualunque fede o cultura. Il XIX secolo fu un periodo di forte immigrazione; a ondate successive, nuovi coloni giunsero in America da ogni parte d'Europa. Il motivo principale del loro migrare era la ricerca di una condizione economica e sociale migliore. In materia di religione avevano posizioni diverse, ma nel complesso credevano nelle possibilità del lavoro e del risparmio. Erano poveri ma credevano che si trattasse di una situazione transitoria. Avevano un puritanesimo loro proprio, che faceva da completamento a quello dei coloni inglesi delle origini.

Con la fine della prima guerra mondiale gli Stati Uniti si organizzano industrialmente e politicamente. La nazione era già universalmente riconosciuta come una potenza mondiale e i frutti del lavoro e del risparmio del passato diventavano manifesti. Nel Paese, ormai prospero, con un tenore di vita straordinariamente elevato e comune alla maggior parte degli abitanti, nessuno sembrava disposto a rallentare la crescita del benessere materiale. Tutti desideravano aumentarlo al di là dei risultati già conseguiti. La precedente tendenza alla frugalità e alla laboriosità subì una battuta di arresto, ma non si estinse del tutto. Il nuovo spirito che animava il Paese tendeva alla ricerca dell'agiatezza piuttosto che a una sincera dedizione al lavoro e alla semplicità.

In questo abbozzo schematico Weigel individua le tre correnti essenziali della cultura americana. Nel suo nucleo profondo c'è una forma di puritanesimo. Non solo il puritanesimo nella sua varietà inglese originale, ma anche in una forma caratteristica inerente a una seconda fase. C'è poi un razionalismo che si amalgama con le due tendenze suddette a formare una commistione puritana. A causa di questa, l'ortodossia in materia religiosa è vista con sospetto, ma la religione in sé viene rispettata a patto che non cerchi di dominare la vita dei cittadini. Negli Stati Uniti non c'è mai stata ostilità di sorta verso la religione in quanto tale, sebbene qualsiasi religione storica vada soggetta a inevitabili attacchi

Digitized by Google

nel caso in cui cerchi di divenire un pubblico potere. Paradossalmente, secondo le aspettative della cultura americana un uomo deve avere una religione, tanto che non viene visto di buon occhio chi non si professa seguace di alcuna fede; nondimeno, ci si attende che l'affiliazione religiosa resti nella sfera privata e che le sue preoccupazioni siano confinate al terreno morale.

Weigel nota che dopo la prima guerra mondiale si è verificato un profondo cambiamento culturale. Il puritanesimo radicale subì allora una drastica correzione di rotta. C'è ancora rispetto per esso e tuttora lo si considera come l'approccio giusto verso la vita, ma in pratica va inaridendosi. La preoccupazione per la comodità, il lusso, l'evasione («la cultura del divertimento») e il benessere fisico stanno soffocando la forza propulsiva del puritanesimo nella vita americana. Intensa è la ricerca del piacere, e un tipo di sessualità adolescenziale colora la vita nazionale. Eppure, stranamente, tutto ciò non ha allontanato la gente dalle Chiese. Il risultato è paradossale, poiché gli americani credono nel puritanesimo, ma in pratica lo rifiutano.

Weigel era convinto che gli Stati Uniti mostrassero quei segni che avevano caratterizzato il corso di ascesa e declino seguìto da altre culture del passato. Prima si ha un periodo iniziale di virtù puritana, che è altamente produttivo in termini di solidarietà sociale e di benessere economico. La prosperità della nazione, una volta conseguita, indebolisce il puritanesimo, e, a questo punto, non c'è dinamismo, per quanto efficace, che possa sostituirvisi. Il movimento scaturisce dallo slancio iniziale del passato, ma tale spinta va gradualmente rallentando. Weigel riteneva che il problema che si poneva all'americano contemporaneo fosse quello di riuscire a ridare uno slancio puritano alla vita della sua nazione o di trovare quanto meno una forza propulsiva altrettanto potente. La prosperità, per Weigel, è un inebriante che produce euforia. In tale umore tutto sembra possibile. L'ottimismo che lo caratterizza suscita l'aspettativa che le cose resteranno immutate o addirittura miglioreranno. Gli aspetti più oscuri della realtà sono ignorati, e l'onesta lotta contro le difficoltà cede il passo a una rassicurante fiducia che le cose si risolveranno da sole. L'allenamento ad affrontare i problemi difficili è cosa dura e soltanto qualche sorta di puritanesimo, stoico o cristiano, può renderlo accettabile. La fuga dal puritanesimo impedisce agli americani, nella loro collettività, di piegarsi ai rigori di tale addestramento.

Digitized by Google

Il puritanesimo americano di più antica data enfatizzava la volontà e la responsabilità personale. Il calvinismo americano, quali che fossero le sue carenze, richiedeva uno strenuo sforzo da parte del credente. L'assemblea cittadina delle comunità del New England era l'espressione civica di questo spirito. Tutto quello che riguardava la città riguardava tutti e tutti erano congiuntamente responsabili; nessuno si sottraeva a tale responsabilità. L'America di Weigel ha meno fede in questo tipo di assemblea, poiché adesso è una vasta nazione e può essere facilmente manipolata da un ristretto gruppo di persone. I suoi americani sono divenuti vittime del razionalismo, che ha razionalizzato la produzione e l'organizzazione. Soltanto gli specialisti possono comprendere i meccanismi che muovono il corpo sociale. Di conseguenza, gli americani devono demandare i loro problemi ad alcuni esperti istruiti allo scopo e, per tale motivo, essi sono ben disponibili a lasciare agli altri il compito di risolverli. Gli americani si lamentano delle imposizioni del Governo, ma come individui non fanno nulla per porvi rimedio, poiché ritengono che non vi sia niente da fare se non prendere atto del loro malcontento. Gli americani hanno perduto il senso di responsabilità nei confronti del Governo della nazione e non hanno più fede nella loro capacità di influenzarlo in maniera efficace. Le loro critiche sono frustranti, giacché è così poco quanto possono fare per cambiare quello che criticano. Weigel osserva che nell'educazione americana l'individuo ha perso parte dell'importanza che in precedenza gli veniva attribuita. Gli individui devono inserirsi come ingranaggi in una macchina che sforna il prodotto finale. L'individuo resta ancora tale, ma il suo valore è meno individualistico.

Come essere virtuosi?

L'unica sfera in cui l'individuo può muoversi secondo il proprio ritmo e le proprie condizioni è il regno dello spirito. Egli può filosofare come più gli aggrada, ma ben pochi mostrano di volersi accingere all'impresa. Egli può anche sviluppare la sua vita religiosa in termini di interiorità. Non fa specie che gli americani siano interessati alla religione, giacché questo è il regno in cui la loro libertà è più ampia. Gli americani non possono fare molto per quanto riguarda l'immensa macchina governativa che così pochi comprendono. Non possono produrre le cose a modo loro,

Digitized by Google

giacché la produzione è altamente razionalizzata e organizzata. Non possono giocare come vogliono, giacché gli sport e i divertimenti sono stati standardizzati da regole e convenzioni. Soltanto nell'approccio verso Dio non si trovano impedimenti.

Tuttavia la vita sociale non è ispirata dalle preoccupazioni religiose. In questo campo il modello in atto è autonomo e disimpegnato. L'accento viene decisamente posto sul vendere di più in modo che si possa produrre di più, e da questa spirale ascendente si fa dipendere il benessere della nazione. Non producono quello di cui hanno bisogno, ma producono e quindi persuadono le persone a credere di aver bisogno del prodotto. La società consumistica non ha bisogno solamente di produttori, ma anche di persuasori visibili e occulti. La produzione è talmente scissa dal bisogno che quanto a eccedenze agricole gli Stati Uniti si trovano davvero nell'imbarazzo della scelta. Dati questi presupposti, la virtù puritana della sobrietà diventa un vizio. Per essere buoni cittadini bisogna comprare, non astenersi dal comprare. Secondo tale principio, la parsimonia diviene un crimine. La prodigalità è la vera virtù.

Weigel si chiede come si possa essere virtuosi in questo clima culturale. La tradizione cristiana ha sempre sottolineato la necessità dell'abnegazione, dell'autodisciplina e della dedizione di sé ai fini di una vita virtuosa. Ogni grande pensatore morale, cristiano e non cristiano, ha insegnato che per conseguire l'eccellenza umana in qualsiasi sfera della vita dell'uomo occorre sacrificio e autodisciplina. In tale contesto, il rifuggire dallo spirito di sacrificio del puritanesimo per il bene comune della società è stato accompagnato da un ingenuo concetto di libertà, secondo il quale gli americani ritengono di essere sommamente liberi ogni volta che possono abbandonarsi alla dissipatezza, facendo tutto quello che vogliono nello spirito della «cultura del divertimento» per cui «qualunque cosa va bene». Questa non è libertà in senso etico, bensì pura irresponsabilità. La libertà non è soltanto la capacità di fare quello che ci va, ma anche la capacità di fare ciò che si richiede. L'opulenza della società dei consumi può esercitare un'attrazione fatale a livello morale e spirituale sia per gli individui sia per la stessa società nel suo insieme.

Il puritanesimo della tradizione americana indusse i ricchi a vivere con moderazione. John D. Rockefeller visse parcamente ed educò i propri figli a fare altrettanto. L'ostentazione e la prodigalità dei ricchi al di fuori degli Stati Uniti non vennero mai consi-

Digitized by Google

derate convenienti. Gli americani che imitavano lo sfarzo di tali plutocrati venivano giudicati severamente a causa dei loro «consumi appariscenti».

Il pensiero di W. J. Bennett

William J. Bennett è uno dei maggiori pensatori americani in campo sia politico sia culturale. Sotto la presidenza Reagan ha esercitato la funzione di presidente del *National Endowment for the Humanities* (Fondo Nazionale per le Discipline Umanistiche) (1981-85) e di ministro dell'Educazione (1985-88), e sotto la presidenza Bush è stato direttore dell'*Office of National Drug Control Policy* (Ufficio per la Politica Nazionale di Controllo sui Farmaci) (1989-90). Il suo *best-seller* del 1992, *The Book of Virtues*, ha venduto oltre 1.500.000 di copie e ha contribuito a elevare la discussione a proposito dei valori nella società americana. Per quanto sia un ben noto repubblicano, egli opera in stretto contatto con il senatore democratico Joseph Lieberman riguardo alle questioni della cultura popolare e della persecuzione religiosa a livello mondiale. Bennett e l'ex senatore democratico Sam Nunn sono copresidenti della *National Commission on Civic Renewal* (Commissione Nazionale per il Rinnovamento Civico).

Bennett ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università del Texas e una laurea in legge presso l'Università di Harvard. Nel suo saggio, «Reeding Our Time»[2], Bennett offre una convincente critica della società americana, che implicitamente riflette le stesse preoccupazioni di Gustave Weigel[3]. Bennett, che è un cattolico impegnato, afferma che la vera crisi del nostro tempo è di ordine spirituale. Specificamente, il problema dell'America consiste in quella che gli antichi chiamavano *acedia*, ovvero nell'accidia. Bennett spiega che questo termine non indica una pigrizia riguardo alle vicende della vita, ma piuttosto un'avversione e una negazione delle cose spirituali. Essa si rivela in un'indebita preoccupazione per le circostanze esteriori e per le cose del mondo. Il torpore spirituale è un'assenza di zelo per le cose divine che reca con sé una stanchezza del mondo. Bennett ritiene che l'*acedia*

---

[2] Cfr W. J. BENNET, «Reeding Our Time», in *Imprimis*, 24 November 1995.

[3] L'esposizione delle opinioni di Bennett nella parte restante di questo articolo si basa su questo sondaggio.

Digitized by Google

si manifesti nel rifiuto nei riguardi della nobiltà dei figli di Dio, un rifiuto caratterizzato da assenza di gioia, irritabilità e calcolo egoistico. La persona accidiosa odia lo spirituale e desidera essere libera dalle esigenze che essa propone. L'*acedia* conduce infine a odiare il bene nel suo complesso. E con l'odio sopraggiunge un rifiuto ancor più forte, aumentano l'irascibilità, la tristezza e il dolore. Per giungere alla conclusione che l'*acedia* è in ascesa, Bennett si appoggia sulla testimonianza di due giganti della letteratura — entrambi provenienti da mondi ampiamente diversi e formati da esperienze totalmente differenti, ma pur sempre scrittori in possesso di opinioni sorprendentemente simili — che hanno avuto un profondo impatto sul suo modo di pensare. Bennett trova le loro opinioni straordinariamente coincidenti.

Il defunto romanziere Walker Percy, allorché gli venne chiesto che cosa lo preoccupasse di più riguardo al futuro dell'America, rispose: «Probabilmente la paura di vedere l'America, con tutta la sua forza e la sua bellezza e la sua libertà [...], sprofondare gradualmente nella decadenza in seguito all'incuria ed essere sconfitta non dal movimento comunista [...], ma dal suo interno, dalla stanchezza, dalla noia, dal cinismo, dall'avidità, e in ultimo, dall'impotenza di fronte ai suoi grandi problemi»[4].

Il profetico Aleksandr Solzhenitsin, riecheggiando l'allocuzione pronunciata nel 1978 in occasione del suo insediamento accademico ad Harvard, nella quale metteva in guardia dall'«esaurimento spirituale» dell'Occidente, ha affermato: «Negli Stati Uniti le difficoltà non consistono in un Minotauro o in un dragone — non si tratta della prigionia, dei lavori forzati, della morte, delle vessazioni da parte del Governo e della censura — ma si tratta della cupidigia, della noia, della sciatteria, dell'indifferenza. Non sono gli atti di un potente Governo repressivo e onnipervasivo, ma il mancato esercizio da parte di un pubblico svogliato di quella libertà che è suo diritto fin dalla nascita»[5]. Quello che affligge gli statunitensi, secondo Bennett, è una corruzione del cuore, un allontanamento dell'anima. Le aspirazioni, gli affetti e i desideri sono rivolti verso cose sbagliate. E solamente quando saranno ri-

[4] Bennett cita questo materiale nel suo saggio senza indicare dove si trovi negli scritti di Walker Percy.

[5] Bennett cita pure questo materiale nel suo saggio senza indicare dove si trovi negli scritti di Aleksandr Solzhenitsin.

Digitized by Google

volti verso cose giuste — verso cose durature, nobili, spirituali — la situazione migliorerà.

Non volendo suscitare l'impressione che le notizie siano negative su tutti i fronti, Bennett cita le aree in cui ritiene che la società americana abbia conseguito enormi conquiste: gli agi materiali, la prosperità economica, il diffondersi della democrazia sul globo. È stato raggiunto un tenore di vita che sarebbe stato inimmaginabile 50 anni fa. Si è in presenza di straordinari progressi nel campo della medicina, della scienza e della tecnologia. L'aspettativa di vita è aumentata di oltre 20 anni negli ultimi 60 anni. Le opportunità e l'uguaglianza sono state estese a coloro che un tempo ne erano esclusi.

Eppure, malgrado tutto ciò, l'analisi convenzionale ribadisce che le più importanti sfide che attendono l'America consistono nell'ottenere risultati ancora migliori mantenendo invariati gli obiettivi: conseguire una maggiore crescita economica, creare posti di lavoro, incrementare gli scambi commerciali, migliorare l'assistenza sanitaria o attuare un maggior numero di programmi federali. Alcune di queste cose sono auspicabili (la maggiore crescita economica e l'aumento del commercio); altri non lo sono (un maggior numero di programmi federali). Tuttavia considerare questi obiettivi, presi singolarmente o nella loro totalità, come la soluzione dei mali che affliggono gli Stati Uniti equivale ad attribuire nomi alle immagini e alle ombre, significa non cogliere neppure lontanamente l'essenza del problema. Se gli americani conseguiranno la piena occupazione e una maggiore crescita economica, se avranno città d'oro e di alabastro, ma i loro figli non avranno imparato a camminare nella bontà, nella giustizia e nella misericordia, l'esperimento americano, per quanto lo si indori, sarà comunque votato al fallimento.

Bennett ha lanciato pesanti accuse. Se la sua diagnosi dell'accidia spirituale dell'America non corrisponde al vero, egli chiede allora che gli si dia spiegazione riguardo a vari interrogativi. Perché gli americani avvertono un tale disagio quando le cose, da un punto di vista economico, militare e materiale, vanno così bene? Perché, in mezzo a tanta prosperità e sicurezza, vi sono numerosissime persone — quasi il 70% — che ritengono che il Paese sia fuori strada? Questo paradosso è descritto nell'opera dell'autore scozzese John Buchan. In un'opera di mezzo secolo fa egli descrisse l'«avvento di un'epoca eccessivamente sgargiante, in cui la vita sarebbe [stata] vissuta nel bagliore delle luci al neon e lo spi-

Digitized by Google

rito non avrebbe [avuto] solitudine». Ecco quanto scrive Buchan a proposito del suo mondo da incubo: «In un simile mondo [da incubo] ognuno avrebbe del tempo libero. Ma ognuno sarebbe inquieto, giacché non vi sarebbe alcuna disciplina spirituale nella vita [...]. Sarebbe un mondo febbrile, affaccendato, compiaciuto di sé e tuttavia scontento, e dietro la maschera di una vita sfrenata, nel profondo si anniderebbe la morte. Nella perpetua fretta della vita, non vi sarebbe alcuna opportunità di quiete per l'anima [...]. In un paradiso del piazzista di questa fatta, in cui la vita sarebbe razionalizzata e imbottita di ogni *comfort* materiale, vi sarebbe ben poca soddisfazione per la parte immortale dell'uomo». Durante l'ultimo decennio del ventesimo secolo, molti hanno conseguito questo paradiso del piazzista. E per Bennett, non è cosa buona assuefarvisi.

Nell'identificare nell'esaurimento spirituale il problema centrale della società americana, Bennett entra in contrasto con molti. C'è un'inquietante riluttanza nel nostro tempo a parlare seriamente di questioni spirituali e religiose. Perché? Forse ciò è legato al profondo disagio della sensibilità moderna di fronte al linguaggio e ai comandamenti di Dio. Insieme a molte altre cattive abitudini, Bennett ritiene che gli americani si siano abituati a non parlare delle cose che più contano, e perciò non lo fanno.

Si sentirà spesso dire che la fede religiosa è una faccenda privata che non rientra nel campo delle attività pubbliche. Tuttavia quest'analisi non regge, almeno riguardo ad alcuni punti importanti. Quale che sia la fede di una persona, o anche nel caso che non ne abbia alcuna, è un dato di fatto che quando milioni di persone cessano di credere in Dio, o quando la loro fede si indebolisce a tal punto da rimanere fede soltanto nominalmente, ne derivano enormi conseguenze. E quando ciò si accompagna a un'avversione al linguaggio spirituale da parte della classe politica e intellettuale, le conseguenze sul piano pubblico sono ancora maggiori. Come potrebbe essere altrimenti? Nella modernità, niente è stato più gravido di conseguenza — o ha prodotto maggiori effetti a livello pubblico — del fatto che larghe fasce della società americana si siano privatamente allontanate da Dio, o considerino Dio irrilevante, o dichiarino la morte di Dio. Dostoevskij ci ricorda nei *Fratelli Karamazov* che, «se Dio non esiste, tutto è lecito». Attualmente stiamo vedendo di «tutto», e non è bene assuefarsi a molte delle cose che si vedono. Ci sono i guasti che il relativismo morale e lo scetticismo

Digitized by Google

producono sulla vita umana: tra la gioventù annoiata, ribelle e insoddisfatta delle periferie urbane, nel sottoproletariato afflitto dalla violenza e dalla droga, nelle gravidanze delle adolescenti, negli abusi commessi ai danni del coniuge e dei figli, nell'apatia sul posto di lavoro e nelle frodi perpetrate nelle alte sfere della società.

I rapporti sulla fede religiosa in America

Per quanto la destra cristiana americana speculi sull'idea che l'osservanza religiosa sia in declino e abbia un disperato bisogno di soccorso, la verità, secondo i sondaggi della Gallup, è quasi esattamente di segno opposto[6]. L'interesse per la religione, riflesso nell'aumento della lettura della Bibbia, nelle donazioni alle Chiese e nella costruzione di luoghi di culto, sembra aver avuto un'impennata dopo la seconda guerra mondiale. Questi passi in avanti subirono in seguito l'erosione determinata dalle agitazioni sociali degli anni Sessanta e Settanta, che imposero il loro tributo non solo a scapito delle Chiese, ma anche della maggior parte delle altre istituzioni. Nondimeno, negli anni Novanta, il declino sembra essersi arrestato. Il *Princeton Religion Research Centre Index*, un indice che misura continuativamente la frequenza nella pratica religiosa di otto principali denominazioni, ha raggiunto il massimo livello di questo decennio nel 1995. La percentuale di americani che hanno dichiarato alla Gallup di aver partecipato a una funzione religiosa in una chiesa o in una sinagoga durante la settimana precedente è passato da circa il 37% degli anni Trenta a circa il 42% degli anni Novanta, e coloro che hanno frequentato un *college* (70%) hanno attualmente una probabilità maggiore di essere membri di una Chiesa o di una Sinagoga di quelli che non hanno beneficiato di tale istruzione (67%).

Indipendentemente da questi alti e bassi, gli Stati Uniti fanno tuttora registrare una densità religiosa molto maggiore rispetto a qualunque altro Paese ricco e industrializzato. Un sondaggio effettuato dalla Gallup nel 1995 ha rilevato che il 61% degli americani dichiara che la democrazia non può sopravvivere senza la diffusa credenza in un dio di qualche sorta. Esaminando testimonianze di vario tipo raccolte in quello stesso anno, Gallup scrive-

[6] La fonte dei seguenti dati statistici è tratta da «Dr. Gallup's finger on America's pulse», in *The Economist* (27 September 1997, 101 s).

Digitized by Google

va che praticamente tutti gli americani affermano di credere in Dio o in uno spirito universale; i più credono che egli operi ancora miracoli; molti dicono di avere sperimentato la sua presenza. Più di un americano adulto su tre dichiara che Dio gli parla direttamente. In pratica tutti gli americani pregano e credono che le preghiere siano ascoltate.

L'impegno religioso spiega a sua volta altre singolari caratteristiche degli Stati Uniti. Un americano su due dedica due o tre ore alla settimana a qualche attività di volontariato, e gran parte di questi sforzi viene organizzata dalle Chiese. Inoltre è possibile che l'ottimismo americano abbia le sue radici nel fenomeno religioso. Un'indagine Gallup del 1989 ha individuato una correlazione tra la fede religiosa e la felicità, la realizzazione professionale, la grande aspettativa nei riguardi del futuro e l'entusiasmo per i legami familiari. Le persone religiose risultavano anche meno soggette alla depressione e si lamentavano meno dello *stress* rispetto agli americani non religiosi.

Alan Wolfe e la cultura religiosa americana

Alan Wolfe, sociologo presso l'Università di Boston, ha intrapreso una ricerca con l'intento di documentare le [supposte] guerre culturali in atto in America, senza peraltro reperire alcuna prova della loro esistenza. Il suo libro, *One Nation, After All* (New York, Viking, 1998) si basa su interviste con 200 rappresentanti del ceto medio americano tenute nei sobborghi attorno a Boston, Atlanta, Tulsa e San Diego. Poiché tre di queste città si trovano in zone prevalentemente conservatrici (Tulsa è tra l'altro un centro del fondamentalismo cristiano), egli si attendeva di trovare persone traboccanti di risentimento a motivo del crollo della famiglia, dell'empietà e del generale clima di lassismo morale che caratterizzano la modernità. Quello che invece ha trovato è stata la tolleranza. La guerra culturale, a quanto risulta, è una fantasia dei politici.

L'ascesa della destra religiosa come forza in campo repubblicano ha creato l'apparenza di un'aspra frattura tra un'America devota e un'America secolare. Nondimeno, i soggetti intervistati da Wolfe sembrano agevolmente contemperare i contrasti. Come quasi tutti gli americani, essi credono in Dio, anche se pochi tra loro desiderano imporre agli altri le proprie vedute in proposito. Sperano che anche gli altri siano religiosi, ma non necessariamen-

Digitized by Google

te che condividano la loro stessa fede religiosa. Sono disposti a rispettare qualsiasi credenza a patto che sia vissuta sinceramente. Anche quando si tratta di esprimersi riguardo ai non credenti, Wolfe riferisce che la tolleranza predomina. La maggior parte degli americani può non approvare l'ateismo, ma i più affermano di conoscere atei che apprezzano e rispettano e di non volersi ergere a giudici nei loro riguardi.

Quelli che si oppongono alla preghiera nelle scuole non sono in realtà contrari alla preghiera, ma si preoccupano soltanto di non urtare la sensibilità dei non cristiani. Dall'altro lato, coloro che desiderano che si tenga la preghiera non sono contrari alla tolleranza; molti tra loro caldeggiano l'introduzione di più tipi di preghiera in modo da tutelare gli interessi degli ebrei, degli indù e degli altri. Insomma, gli americani sono riusciti in un'impresa davvero rara: essere al tempo stesso religiosi e tolleranti.

A Wolfe non sempre piacciono i risultati della sua indagine. Vorrebbe che gli americani fossero più capaci di prendere posizione e meno disposti ad accettare il comportamento esistente come guida al buon comportamento. Gli americani delle classi medie hanno aggiunto un undicesimo comandamento: «Non giudicare». Nel tono con cui si esprimono gli americani dei ceti medi riguardo alle norme morali che ritengono sarebbe opportuno stabilire si coglie un'idea dei dieci suggerimenti piuttosto che dei dieci comandamenti. Il dato più sorprendente tra quelli rilevati da Wolfe riguarda lo straordinario grado di relativismo raggiunto dagli americani. Quando si tratta della verità morale, essi si mostrano scettici, schivi, incerti, e rifuggono con convinzione e orgoglio da ogni giudizio. Molti hanno confuso la tolleranza con il relativismo; spesso ritengono che tolleranza significhi non solo rispettare il diritto delle persone ad avere le proprie opinioni, ma anche astenersi dal formulare giudizi ragionati di qualsiasi tipo riguardo a tali opinioni. La vera tolleranza tiene conto del «libero scambio delle idee», il quale, sempre che si svolga in un mercato equo, costituirà il modo migliore per far sì che emergano le giuste credenze. Una tale tolleranza presuppone che tutte le opinioni ragionate saranno debitamente ascoltate, anche nel caso in cui queste risultino impopolari. La tolleranza non dovrebbe divenire un eufemismo per l'esaurimento morale e per un'indifferente neutralità verso la verità morale. Una «tolleranza» di tal fatta è la virtù di un popolo che non crede in niente.

Digitized by Google

NOMADELFIA: UNA PROPOSTA
Nel centenario della nascita di don Zeno Saltini

GIULIANO RAFFO S.I.

Il 21 marzo 1999 l'allora presidente della Repubblica, Oscar Luigi Scalfaro, apriva ufficialmente a Nomadelfia (Grosseto) le manifestazioni per il centenario della nascita di don Zeno Saltini (1900-81), fondatore di quella «città della fraternità». Ricordando una sua precedente visita nel 1986, quando era ministro degli Interni, l'on. Scalfaro dichiarava: «Ho conosciuto don Zeno. L'ho conosciuto quando aveva la tonaca e l'ho conosciuto quando, per restare accanto ai suoi figli, scelse di abbandonarla. Ed erano pochi a sapere che era stato don Zeno ad aver chiesto al Santo Padre come grazia di essere ridotto per qualche tempo allo stato laicale. Un bivio terribile. Ha seguito Cristo».

Dieci anni prima, il 21 maggio 1989, Giovanni Paolo II, durante la visita pastorale alla diocesi di Grosseto, aveva incontrato a Nomadelfia 4.000 tra «cittadini», ex e amici. Dopo aver affermato che «Nomadelfia è una parrocchia che si ispira al modello descritto dagli Atti degli Apostoli», concludeva con questa esortazione: «Voi sapete bene, perché don Zeno ve l'ha insegnato con la sua vita, che a un mondo talora ostile e lontano dalla fede occorre rispondere con la testimonianza della propria vita, con opere e segni visibili di amore fraterno. Nomadelfia può fare questo e lo sa fare, poiché essa è un popolo che si ispira, come dice il suo nome, alla legge della fraternità [...], ed è un popolo che prepara le sue leggi ispirandosi agli ideali predicati da Cristo».

Don Zeno non ha potuto ricevere questi riconoscimenti; però nel 1980, un anno prima della morte, aveva incontrato Giovanni Paolo II a Castel Gandolfo in occasione di una serata di danze popolari presentate dai suoi ragazzi al Papa; e ancora prima, nel 1948, era stato ricevuto in udienza privata da Pio XII, che aveva

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 393-402 quaderno 3581 (4 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

benedetto gli inizi dell'opera, e nel 1975 aveva partecipato, insieme a Madre Teresa di Calcutta, a un'udienza di Paolo VI. Rari momenti di consolazione spirituale; ma tutta la vita di don Zeno — spesa per la costruzione, la conservazione e la crescita di Nomadelfia — è segnata da prove dolorose, ostacoli e contraddizioni. È il destino di tanti profeti e apostoli, antichi e moderni: il segno che «Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti» (*1 Cor* 1,22), e la conferma che tutte le grandi imprese, nella Chiesa come nel mondo, costano «lacrime e sangue».

La vocazione per gli ultimi

La giovinezza di Zeno Saltini non fu facile[1]. Nato a Fossoli di Carpi (Modena) il 30 agosto 1900, nono di dodici figli di una famiglia benestante, a 14 anni abbandona gli studi, perché secondo lui a scuola si insegnano cose che non servono alla vita, e sceglie di condividere le fatiche dei braccianti lavorando nei poderi della famiglia. A vent'anni una nuova svolta: durante il servizio militare a Firenze ha una furiosa discussione con un commilitone anarchico, secondo il quale Gesù Cristo e la Chiesa sono di ostacolo al progresso umano. Uscito soccombente dal confronto con l'avversario più istruito di lui, decide tra le lacrime di cambiare vita: «Cambio civiltà cominciando da me stesso; per tutta la vita non voglio più essere né padrone né servo». Appena congedato, Zeno riprende gli studi in privato con l'aiuto del parroco di Fossoli, don Sisto Campagnoli. Conseguita la maturità come privatista al liceo Muratori di Modena, compie studi teologici e frequenta la Facoltà di giurisprudenza, prima a Modena e poi all'Università Cattolica di Milano, dove si laurea nel 1929.

Negli stessi anni vive una serie di esperienze, attraverso le quali si precisa e si matura la sua vocazione per gli ultimi. Nel 1924 a Carpi decide di fare vita comune con alcuni coetanei presso l'oratorio «San Bernardino Realino», per dedicarsi al recupero di ragazzi sbandati nell'«Opera Realina» fondata da don Armando Benatti (la quale tuttavia ha una vita breve). Per due anni si trasferisce a Verona presso don Giovanni Calabria (fondatore dei Piccoli Servi della

[1] Per le notizie biografiche su don Zeno Saltini cfr R. RINALDI, *Don Zeno, Turoldo, Nomadelfia*, Bologna, EDB, 1998; DON ZENO DI NOMADELFIA, *Lettere da una vita*, 2 voll., Bologna, EDB, 1998; *Nomadelfia un popolo nuovo*, suppl. a *Nomadelfia è una proposta* 32 (1999) n. 1 (ed. fuori commercio).

Digitized by Google

Divina Provvidenza, beatificato nel 1988 e canonizzato nel 1998), che lo aiuta negli studi e diventa la sua guida spirituale. A Niguarda (Milano) trascorre sette mesi nella Casa di Redenzione Sociale degli ex carcerati, facendosi passare per uno di loro, per poter conoscere direttamente l'anima dei cosiddetti delinquenti. Agli ex carcerati che gli dicono: «Tu sembri un bravo ragazzo», risponde: «Io sono una brace sotto la cenere; sono più delinquente di tutti voi».

Conseguita la laurea in giurisprudenza, si impone una scelta di vita; seguendo il consiglio di don Calabria si reca a Trento per un sofferto corso di Esercizi spirituali sotto la guida del gesuita Francesco D'Alfonso, e nel Natale dello stesso 1929 decide di farsi prete. Viene ordinato dopo un solo anno di seminario e celebra la prima Messa nel duomo di Carpi il 6 gennaio 1931. Destinato come viceparroco a San Giacomo Roncole (Modena), fonda l'«Opera Piccoli Apostoli» — il primo seme della futura Nomadelfia — e vi accoglie fanciulli e ragazzi abbandonati, organizzandoli in «famiglie» che sono affidate ai più grandi tra loro, in attesa di «mamme» volontarie: la prima, Irene Bertoni — una studentessa diciottenne della parrocchia, tuttora vivente —, si presenterà nel luglio 1941[2].

Acquista per loro una palazzina di fronte alla chiesa, in cui ricava anche una sala cinematografica. Durante gli intervalli delle proiezioni parla alla gente di problemi familiari, sociali e politici. Come scrive a don Calabria nel 1939, progetta addirittura di produrre pellicole di argomento religioso come nuovo strumento di apostolato[3]. I discorsi di don Zeno non sono visti di buon occhio dalle autorità fasciste per le critiche al regime, a cui rimprovera di aver peggiorato le condizioni di vita dei lavoratori. Ricevuto il divieto di parlare nella sala cinematografica, lo fa in chiesa prima del film[4].

Dopo gli eventi del 1943 — la caduta di Mussolini, l'armistizio, l'occupazione tedesca, la costituzione del nuovo Governo fascista repubblicano — don Zeno si allontana con 25 giovani volontari e con un viaggio avventuroso di due mesi attraversa la linea del fron-

---

[2] A Irene Bertoni don Zeno scriverà nell'agosto 1942: «Devi essere una santa Caterina, una Giovanna d'Arco, una santa Chiara, devi essere in realtà la santa Irene, la forte e dolce Mamma dei Piccoli Apostoli, gioia di eterno valore per gli orfanelli, esempio e fuoco ardente, idonea a riaccendere nel popolo il rispetto, l'autorità, la castità anche delle mamme comuni, che finiranno per vedere in te una consorella, cioè una vera mamma degna del loro amore e della loro ammirazione, fino alla venerazione» (DON ZENO, *Lettere da una vita*, vol. I, cit., 61).

[3] Cfr Lettera del 21 luglio 1939, ivi, vol. I, 42.

[4] Al maresciallo dei carabinieri di Mirandola scrive il 13 agosto 1939: «Non posso aver paura della Verità, anzi sono al servizio totale della medesima» (ivi, vol. I, 45).

Digitized by Google

te e raggiunge la zona libera del Sud. Intanto i Piccoli Apostoli adulti rimasti a San Giacomo Roncole partecipano alla Resistenza. Don Elio Monari, uno dei primi aderenti all'Unione dei Sacerdoti Piccoli Apostoli recentemente costituita, viene catturato, torturato e fucilato a Firenze. Un altro, don Ennio Tardini (che sarà il primo successore di don Zeno), partecipa al salvataggio di bambini ebrei che erano stati raccolti a Villa Emma di Nonantola (Modena); per la delazione di un debole, è arrestato insieme a due confratelli, sottoposto a un duro interrogatorio e poi consegnato alle SS. I tre, ripetutamente condannati a morte, riescono a salvarsi; ma sette Piccoli Apostoli perdono la vita durante la Resistenza.

Gli inizi dell'Opera

Nel giugno 1944 don Zeno si trasferisce a Roma e prende contatto con alcune personalità che si preparano a ricostituire i partiti, per proporre loro una sua visione sulla posizione dei cattolici in politica[5]. Terminata la guerra, ritorna a San Giacomo Roncole il 1° maggio 1945 e in quel tumultuoso dopoguerra viene nominato vicesindaco di Mirandola (Modena). Si adopera instancabilmente sia per placare gli odi e frenare le vendette, sia per convincere i capifamiglia a unirsi in una forma di vita di fraternità e di condivisione. Di fronte alle loro resistenze decide: «Non lo fate voi? Lo farò io con i miei "figli"». Il 19 maggio 1947, dopo ripetute e vane richieste al Governo, don Zeno e i suoi Piccoli Apostoli occupano pacificamente l'ex campo di concentramento di Fossoli e incominciano a costruirvi la loro città, per la quale coniano il nome di Nomadelfia: «la fraternità è legge». L'occupazione è chiaramente illegale, ma sarà poi autorizzata dal Governo De Gasperi. Nella «città» vengono raccolti bambini abbandonati, che sono affidati come figli alle «mamme per vocazione», mentre le coppie che si uniscono in matrimonio accolgono insieme ai propri figli altri ragazzi che non hanno famiglia.

---

[5] Il 30 luglio 1944 scrive a Giorgio La Pira: «Una politica sinceramente aconfessionale che del cattolicesimo realizzi i capisaldi sarebbe sapiente, ma una politica confessionale è destinata al fallimento o forse alla persecuzione» (ivi, vol. I, 101). E dopo le elezioni del 18 aprile 1948, in una lettera all'on. Giuseppe Dossetti manifesterà il timore che gli otto milioni di italiani che hanno votato per il Fronte Democratico Popolare finiscano per confondere il cristianesimo con la Democrazia Cristiana: «Non possono questi minacciare di diventare, sotto la pressione della sconfitta, un branco di idealisti, passati alla più sistematica scristianizzazione?» (ivi, vol. I, 134).

Digitized by Google

Le necessità finanziarie sono pressanti: per interessamento dell'on. Giulio Andreotti, l'organizzazione americana AUSA (*Assistance of the United States of America*) contribuisce con l'offerta di 80 milioni di lire[6]. Ma l'opera incomincia ad essere conosciuta in Italia. L'8 marzo 1948 giungono 120 bambini provenienti dal brefotrofio di Roma, chiamati «scartini» perché scartati dall'adozione. Il 13 novembre 1949 a Milano sono consegnati ai genitori nomadelfi 40 ragazzi in parte provenienti dalla casa correzionale «Cesare Beccaria». Questo fa seguito all'incontro di don Zeno con il p. David Maria Turoldo dei Servi di Maria, grazie al quale si è costituito a Milano un comitato pro Nomadelfia, che sarà uno dei maggiori sostegni economici per la città della fraternità. Altri comitati sorgono in Italia, perché l'opinione pubblica incomincia a capire che Nomadelfia non è soltanto un rifugio per ragazzi senza famiglia, ma una proposta di vita che interroga e provoca l'intera società.

Il rapido aumento dei «figli» richiede ben presto l'apertura di altri centri. Nella primavera del 1949 alcuni nomadelfi incominciano a costruire una nuova città in Maremma, con il poeta-architetto Danilo Dolci, che dirige i lavori. Poco dopo, la contessa Maria Giovanna Albertoni Pirelli vende a Milano un palazzo di sua proprietà e acquista per don Zeno una tenuta, la «Rosellana», attuale sede della città di Nomadelfia[7], che nel febbraio 1950 viene visitata dal nunzio apostolico in Italia, mons. Francesco Borgoncini Duca.

Il tramonto dell'opera e la rinascita

Nell'agosto 1950 don Zeno decide un nuovo passo: avviare una proposta politica attraverso un «Movimento della fraternità umana», per abolire ogni forma di sfruttamento da parte del capitale privato o statale e promuovere una democrazia diretta. Parla in diverse città dell'Emilia Romagna e del Nord; ma il movimento si scontra con l'ostilità delle autorità politiche e la diffidenza di quelle ecclesiastiche. Le idee di don Zeno sono un forte richiamo a ritornare allo spirito del cristianesimo primitivo, ma vengono travisate o mal comprese[8].

---

[6] Cfr Lettera all'on. Alcide De Gasperi del 16 novembre 1948 (ivi, vol. I, 141).

[7] Poco prima della donazione, in una lettera del 14 giugno 1949, don Zeno esortava la contessa Pirelli a superare le resistenze della sua famiglia: «Io sto a guardare dove il Signore la porta. Non ci metto né sale né pepe; parlo a lei sospingendola al bene come faccio con tutti, perché tutti sono tenuti a fare il bene per un dovere di restituzione a Dio delle cose che sono solo di Dio» (ivi, vol. I, 147).

[8] In un lungo memoriale al S. Uffizio, il 27 giugno 1951, scrive: «Il comunismo è

Digitized by Google

A ciò si aggiunge il cumulo crescente dei debiti (i nomadelfi sono ormai 1.180), che provoca una grave crisi per l'opera e per il suo fondatore. Nel luglio 1951 i sacerdoti di Nomadelfia si ritirano dalle cariche e mansioni che avevano nella città, e sette religiosi serviti che vi risiedevano dal dicembre precedente sono costretti a ritornare nei loro conventi. Il 5 febbraio 1952 don Zeno è chiamato a Roma: il Nunzio apostolico gli comunica il decreto del S. Uffizio che gli impone di lasciare Nomadelfia[9].

Don Zeno obbedisce, ma Nomadelfia continua: un Consiglio direttivo di laici ne cura l'amministrazione, mentre un salesiano viene inviato come parroco; ma poiché non giungono gli aiuti governativi promessi, l'11 giugno 1952 l'assemblea dei nomadelfi decide l'autoscioglimento, mettendo i beni a disposizione dei creditori. La Prefettura di Modena nomina un commissario prefettizio, che decide l'allontanamento degli adulti con foglio di via e il ricovero dei minori in istituti. In novembre Nomadelfia viene posta in liquidazione coatta amministrativa. I nomadelfi, anche se dispersi, continuano a vivere nello spirito della loro ex città, e nel novembre 1953 ottengono in uso un terreno a Limbiate presso Milano, dove danno vita ad alcune attività di lavoro.

Don Zeno e alcuni collaboratori sono processati a Bologna per truffa e millantato credito[10]: il 20 novembre 1952 tutti vengono assolti con formula piena. L'avv. Luigi Vecchi conclude così la difesa: «Un giorno forse rifaremo il processo a Nomadelfia, o forse Nomadelfia lo farà a noi». Per non abbandonare le sue opere, don Zeno chiede ripetutamente di essere ridotto allo stato laicale; finalmente il 30 novembre 1953, grazie all'intervento diretto del Papa Pio XII, ottiene dal S. Uffizio la laicizzazione con la formula *pro gratia* (a titolo di favore), che esclude qualsiasi carattere punitivo. Deposta la veste, può ritornare tra i suoi figli nomadelfi a Limbiate[11].

---

frutto della nostra mancata giustizia sociale: [...] Il cattolicesimo doveva provocare una seria reazione alla tirannia. [...] Se il marxismo sommergerà il mondo, la colpa è nostra. Se la borghesia affermerà il suo dominio, la colpa è nostra. Facciamo giustizia, e facciamo presto» (ivi, vol. I, 218).

[9] Il giorno seguente, 6 febbraio 1952, scrive a don Calabria: «Ieri mattina mi è stato comunicato a Roma che il Santo Ufficio mi ha dimesso da Nomadelfia. [...] Io ho firmato che obbedisco ed ho aggiunto: "In Corde Iesu". [...] Ho così chiuso il mio ventennio di sacerdozio con questa solenne sconfitta. "Deus et omnia"» (ivi, vol. I, 263).

[10] Il 6 novembre 1951 scrive a p. Pio da Pietrelcina: «Con tutti i figli sono giunto all'ora dei processi e sui gradini delle galere. Non mi potevo aspettare altro, perché il mondo non accetta l'amore fraterno in Cristo. Sono certo che lei sarà unito a noi nella sofferenza e nella preghiera» (ivi, vol. I, 320).

[11] Lo stesso 30 novembre scrive al card. Alfredo Ottaviani una lettera in cui il sollievo

Digitized by Google

La tenuta Rosellana in Maremma, ancora intestata alla contessa Pirelli, era sfuggita alla confisca e alla liquidazione coatta: nel maggio 1954 i nomadelfi ne riprendono il possesso. Una chiesa prefabbricata, dedicata a Maria Assunta, il 15 agosto è benedetta dal vescovo di Grosseto, mons. Paolo Galeazzi; a officiarla viene inviato il gesuita Emanuele Porta, a cui succederà il p. Silvio Benassi. Negli anni seguenti don Zeno scrive lunghe lettere, non prive di punte polemiche, alle autorità civili, lamentando la mancanza di aiuti nel grave stato di necessità[12], e a quelle ecclesiastiche, tra le quali rimanevano precise opposizioni alla sua opera[13]. La richiesta di don Zeno di poter riprendere l'esercizio del sacerdozio, presentata a Pio XII e rinnovata a Giovanni XXIII, viene accolta nel 1962: il 22 gennaio può così celebrare la «seconda prima Messa» tra i suoi figli. Nomadelfia viene eretta a parrocchia e don Zeno ne è il primo parroco.

Intanto si precisa la struttura di Nomadelfia: viene approvata una nuova Costituzione, e le «famiglie» ricostituite sono riunite in «gruppi familiari», per assicurare la fraternità anche tra le famiglie. Tra i nomadelfi superstiti, quelli che accettano e rimangono sono 260, divisi in 32 famiglie. Nel 1968 il Ministero della Pubblica Istruzione concede l'istituzione di una scuola interna sotto la diretta responsabilità dei genitori: si realizza così l'antica idea di don Zeno di un'educazione diretta e unitaria che coinvolga l'intera comunità.

Don Zeno si impegna inoltre a diffondere all'esterno la conoscenza dell'opera, non soltanto con la pubblicazione di libri e con conferenze e dibattiti, ma anche con iniziative originali. Nell'estate del 1964 invita gruppi di giovani a una serie di campeggi alla Verna, per riflettere insieme sul «cambiamento di rotta» auspicato da Pio XII nel 1952, così da «trasformare il mondo da selvatico in

---

per la formula della laicizzazione si unisce all'angoscia per i figli dispersi e per quelli abbandonati: «La Chiesa all'ora di Dio mi ha sempre aperto "il sentiero", come ha fatto anche in questa misteriosa occasione: "pro gratia". [...] E che cosa vorrà ancora da me questo Cristo torturato e spasimante la divina sete di giustizia e di amore? [...] Ho di fronte i dispersi e i fuggiaschi. Sono molti: [...] Invece 40 fra le 80 famiglie che erano prima di Nomadelfia sono rimaste insieme» (ivi, vol. II, 75 s).

[12] Nel settembre 1954 scrive all'on. Mario Scelba, presidente del Consiglio: «Eccellenza, avrò sbagliato io, avrà sbagliato lei, avremo sbagliato tutti, avremo peccato tutti; ma sta di fatto che i nomadelfi sono qui nella Maremma tra sassi, cespugli, boschi, piccole aperture di terreni fertili, alloggiati peggio dei condannati, senza acquedotto, mortificati in mille e mille maniere» (ivi, vol. II, 92).

[13] Scrive, ad esempio, il 12 novembre 1954 al card. Alfredo Ottaviani: «Avevate posto mano all'aratro nel 1950 nel darmi un via ardito, poi vi siete voltati indietro per una questione di ben indifferente importanza» (ivi, vol. II, 96).

Digitized by Google

umano, da umano in divino, cioè secondo il cuore di Dio»[14]. Nascono le «Serate di Nomadelfia», che portano tra la gente uno spettacolo di danze e figure acrobatiche insieme alla proiezione di un documentario; la «Nomade», che mette a contatto con le popolazioni un gruppo familiare viaggiante; e la «Carovana», con la quale giovani nomadelfi viaggiano studiando e diffondendo il messaggio di fraternità. Anche il periodico *Nomadelfia è una proposta* fa conoscere in Italia, dal 1968, lo stile della città fraterna.

Ma lo spirito ardente e battagliero di don Zeno non può rimanere rinchiuso negli stretti confini della sua città, pur assillata da mille problemi: egli interviene con forza nei piccoli e grandi eventi che mettono in crisi la comunità ecclesiale e la società civile. Nel 1968, quando don Enzo Mazzi parroco dell'Isolotto a Firenze, ha intenzione di prendere iniziative contro le disposizioni del suo Ordinario, gli scrive per ricordargli la propria sofferta obbedienza e per metterlo in guardia dal compiere un passo irreparabile[15]. E nel 1977, quando il vescovo tradizionalista mons. Marcel Lefebvre sta per staccarsi da Roma, in una lettera aperta lo esorta a «chinarsi filialmente alla Chiesa», come ha fatto sempre Nomadelfia[16]. Nel 1970 scrive una lettera all'on. Loris Fortuna, primo firmatario del progetto di legge sul divorzio, per denunciarne la gravità[17]. E nel 1975, quando si incomincia a parlare di aborto (la legge che lo depenalizza verrà due anni dopo), chiede al Papa Paolo VI che si promuova una forte campagna per illuminare le masse[18].

---

[14] Cfr PIO XII, *Discorsi e radiomessaggi XIII (1951-52)*, Città del Vaticano, Tip. Poliglotta Vaticana, 471 s.

[15] Lettera del 25 ottobre 1956: «La Chiesa mi ha tolto da Nomadelfia e mi ha riportato in essa, facendomi parroco nel riconoscimento di Nomadelfia come popolo nuovo fondato sulla fede integralmente. [...] Perché vi buttate in un'avventura che potrebbe finire per polverizzarvi, riducendo i vostri fedeli in un disordine e in un disorientamento fatale per essi e per molte genti di tutte le ideologie e confessioni? [...] Avrete poi la forza di risalire la china sulla quale state per scivolare?» (DON ZENO, *Lettere da una vita*, cit., vol. II, 252 s).

[16] Lettera aperta dell'agosto 1977: «Abbia la bontà, Eccellenza, di chinarsi finalmente alla Chiesa e al popolo; offra l'umile doveroso esempio, ubbidiente come Cristo al Getsemani: "Non mea sed tua voluntas fiat" [*Lc* 22,42]. Riprenda la sua umano-divina missione. Lo faccia, lo faccia: ci pensi. Guardi anche a Nomadelfia che è un nuovo popolo, figlio della Chiesa molesto ai dormienti, i quali la disonorano, ma devoto fino all'eroismo, ammirato dai cattolici e non cattolici, i quali ne sono edificati e affezionati» (ivi, vol. II, 303).

[17] Lettera del 19 settembre 1970: «Voi divorzisti parlate di libertà, mentre vi conviene parlare di licenziosità. [...] Come mai non riuscite a capire il delitto che volete consumare contro la famiglia italiana, una delle più civili del mondo? [...] Nomadelfia, in virtù della sua stessa presenza nel cuore del popolo, condanna i parlamentari che vogliono questa legge e coloro che la firmeranno in nome dello Stato» (ivi, vol. II, 269-271).

[18] Lettera del 20 febbraio 1975: «Come riuscire a fare il chiasso che fanno gli abortisti?

Digitized by Google

Il 6 gennaio 1981 don Zeno celebra il 50° di sacerdozio alla presenza del card. Agostino Casaroli, Segretario di Stato, inviato dal Papa. Pochi giorni dopo è colto da infarto; riceve i sacramenti e viene ricoverato all'ospedale di Grosseto; ma quando i medici giudicano le sue condizioni disperate, viene riportato a Nomadelfia, dove si spegne tra i suoi figli alle 14 del 15 gennaio. Le sue ultime parole, prima di perdere conoscenza, sono: «Va', Signore, tra i miei figli. Va', porta la tua luce e la tua vita».

Nomadelfia oggi

Per lo Stato italiano Nomadelfia è un'«associazione civile», una «cooperativa di lavoro» e un «ente morale» (eretto con D.P.R. 797 del 31 settembre 1973). Per la Chiesa è un'«associazione privata» e una parrocchia «personale» (cfr can. 518), il cui àmbito, cioè, coincide con quella specifica comunità. L'ultima rielaborazione della Costituzione è stata approvata dalla Congregazione per il Clero il 22 maggio 1994.

Oggi Nomadelfia ha una popolazione di 320 persone che compongono 50 famiglie; e poiché secondo don Zeno l'egoismo familiare è più deleterio di quello personale, sono costituiti «gruppi familiari» di quattro o cinque famiglie che hanno la mensa in comune, mentre ogni famiglia ha la sua casetta separata. Ogni nucleo familiare comprende figli propri e adottati; i figli, raggiunta la maggiore età, possono lasciare liberamente la comunità. Coloro che provengono dall'esterno sono ammessi per tre anni come postulanti e poi, se accettati, confermano il loro impegno firmando la Costituzione sull'altare. Le condizioni richieste sono soltanto essere cattolico e rinunciare alla proprietà personale, mettendo in comune quanto si possiede e i proventi del proprio lavoro.

La comunità è organizzata come una democrazia diretta: l'assemblea di tutti i nomadelfi effettivi esercita il potere legislativo ed elegge le cariche costituzionali, che presiedono ai diversi uffici organizzativi e amministrativi. Il sacerdote successore del Fondatore vigila perché la vita si svolga secondo lo spirito del Vangelo.

I ragazzi frequentano la scuola interna autorizzata: la loro istruzione e educazione è affidata alla responsabilità di tutta la

---

Il Signore ci dà i mezzi, e noi cattolici non sappiamo usarli. [...] Il nemico è sveglio anche quando dorme. E noi spesso dormiamo anche quando siamo svegli» (ivi, vol. II, 294).

Digitized by Google

comunità. Ogni gruppo scolastico, omogeneo, è assegnato a due coordinatori, coadiuvati nelle classi superiori da alcuni docenti esterni. Non ci sono voti né bocciature, ma i ragazzi sostengono presso la scuola pubblica gli esami di licenza elementare e media e, se lo desiderano, anche quello di maturità.

Gli adulti lavorano al mattino nelle aziende della comunità, che sono gestite in collaborazione sotto la guida di un responsabile: l'azienda agricola e quella edilizia, l'officina meccanica, il laboratorio di elettronica, la falegnameria, la sartoria, la scuola e altri servizi a favore della comunità. Al pomeriggio partecipano ai «lavori di massa» (di manutenzione, di raccolta di prodotti agricoli, di accompagnamento dei visitatori ecc.). Ogni sera, dopo il lavoro, tutta la popolazione si raduna per un'ora di studio e di riflessione in comune, in cui si approfondiscono le conoscenze della fede e i problemi sia della società sia della propria comunità. Ogni anno si praticano gli Esercizi spirituali, in cui si propone una revisione di vita individuale e collettiva.

Nomadelfia accoglie ogni anno migliaia di visitatori, ai quali si offrono una visita guidata, la visione di filmati, l'ascolto di discorsi registrati di don Zeno e incontri su tematiche relative alla vita comunitaria. Alcuni si trattengono per qualche giorno, ospiti dei gruppi familiari, per conoscere direttamente e condividere le loro esperienze di vita. Nei mesi estivi, con le «Serate di Nomadelfia» i giovani portano nelle piazze d'Italia e anche all'estero, insieme con uno spettacolo folcloristico, il loro messaggio di amore.

Le manifestazioni per il centenario riprenderanno nel mese di ottobre 1999 con serate, convegni, conferenze; culmineranno nell'aprile 2000 con il raduno di tutti i figli di don Zeno e in agosto con la celebrazione a Nomadelfia della Giornata Mondiale della Gioventù; si concluderanno il 30 agosto 2000 con la traslazione della salma di don Zeno nel nuovo cimitero di Nomadelfia.

Nomadelfia è una proposta: è una «lampada sul candelabro», che alla nostra società egoista e consumistica dimostra che il Vangelo, anche nei suoi aspetti più radicali, non è un'utopia.

Digitized by Google

I TRIBUNALI INTERNAZIONALI PER I DIRITTI UMANI

PAOLO FERRARI DA PASSANO S.I.

La tutela internazionale dei diritti umani

Ancora oggi l'umanità — che pure in molti campi, nel corso della sua storia, ha compiuto grandi progressi — si trova ancora di fronte a un drammatico problema antico: la brutale violazione dei diritti umani. A dire il vero, possiamo riconoscere che sono stati compiuti molti passi avanti anche in questo campo, perché alcuni bisogni fondamentali dell'uomo, in ordine a una sua dignitosa esistenza, sono stati riconosciuti come veri e propri diritti. Tuttavia la loro violazione — sovente anche secondo modalità di particolare efferatezza e crudeltà — si ripresenta puntualmente ancora ai nostri giorni e in diverse parti del mondo, non risparmiando milioni di vite innocenti.

Che fare per combattere questa piaga dell'umanità? Oltre alla perenne opportunità di prevenire tali episodi, quando essi però cominciano a verificarsi, due sono le vie principali che si presentano alla comunità internazionale: l'ingerenza umanitaria al fine di disarmare la mano dell'aggressore e la condanna, dopo un regolare processo, di coloro che si sono macchiati di questi orrendi crimini . Evidentemente le due misure non stanno sullo stesso piano: la prima tende ad arrestare un'aggressione in atto e ad impedire che se ne commettano altre; la seconda, per definizione, purtroppo interviene solamente a fatti avvenuti, anche se è pensabile, o auspicabile, che la punizione dei crimini scoraggi dal compierne altri. In questo articolo vorremmo occuparci della seconda modalità: la repressione delle violazioni dei diritti umani mediante un processo giudiziario tendente all'identificazione e alla condanna dei responsabili di simili atti.

Dobbiamo altresì precisare che cosa intendiamo per violazio-

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 403-414 quaderno 3585 (4 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

ne dei diritti umani. A questo proposito cominciamo col ricordare che, nello statuto del tribunale di Norimberga, i crimini di questo genere erano divisi in tre categorie: crimini contro la pace, crimini di guerra e crimini contro l'umanità. I primi si riferivano ad azioni commesse nell'atto di iniziare o proseguire una guerra di aggressione. I crimini di guerra erano quelli commessi durante una guerra nei confronti del nemico, da parte di membri di un territorio occupato o contro il quale si sia in guerra, senza che questi atti siano «giustificati» dalle necessità militari. I crimini contro l'umanità infine erano previsti per tutti quei casi che non rientrano nelle prime due categorie[1].

Esperienze del passato e del presente

La repressione giudiziaria dei crimini contro i diritti umani non vanta una tradizione molto lunga. È nel trattato di Versailles (1919) che per la prima volta nella storia contemporanea si afferma la responsabilità penale internazionale di un capo di Stato[2]. Poi si possono ricordare i tribunali sorti subito dopo la seconda guerra mondiale: quello di Norimberga, costituito in base all'accordo di Londra dell'8 agosto 1945, e quello di Tokyo, costituito sulla base di una dichiarazione unilaterale del gen. Mac Arthur. Il primo si occupò di 22 imputati e si concluse con 12 condanne a morte, sette condanne al carcere a vita e 3 assoluzioni. A Tokyo gli imputati erano 28, di cui 25 condannati: 8 alla pena capitale e gli altri per lo più al carcere a vita. Recentemente, nel 1993 e nel 1994, il Consiglio di Sicurezza dell'ONU ha deciso di istituire due tribunali per crimini compiuti nella ex Iugoslavia[3] e in Ruanda[4]. Successivamente, il 17 luglio 1998 è stata adottata a Roma una Convenzione internazionale[5] istitutiva della Corte penale interna-

[1] Allora si avevano in mente i crimini compiuti da uno Stato contro propri cittadini, come per esempio la Germania contro gli ebrei tedeschi.

[2] Nel passato si ricorda il tribunale, composto di 27 giudici, dell'Impero romano-germanico che giudicò Peter von Hagenbach nel 1474 per aver violato la legge di Dio e degli uomini autorizzando i suoi soldati a violentare le donne, uccidere gli innocenti e depredare i loro beni.

[3] Cfr *Risoluzione ONU* 22 febbraio 1993 n. 808 e *Risoluzione ONU* 25 maggio 1993 n. 827.

[4] Cfr *Risoluzione ONU* 8 novembre 1994 n. 955.

[5] Il testo della Convenzione è stato adottato col voto favorevole di 120 Stati, mentre 7 sono stati i contrari (Bahrein, Cina, Stati Uniti, India, Israele, Qatar e Viet Nam: questi Stati assieme rappresentano quasi la metà della popolazione mondiale) e 20 astenuti. A tutt'oggi una cinquantina di Paesi hanno posto la loro firma. La Convenzione però entrerà in vigore soltanto quando i due terzi degli Stati-firmatari l'avranno ratificata.

Digitized by Google

zionale della quale parleremo diffusamente più avanti. Anche se vi sono forti limitazioni[6], il passo così compiuto dalla comunità internazionale è comunque molto significativo.

Questioni giuridiche

a) Diritto sostanziale applicabile. Come si sa, una delle questioni aperte sulla legittimità di questi tribunali riguarda il diritto sostanziale applicabile. Nel caso dei tribunali di Norimberga e di Tokyo non esisteva una legislazione precedente che vietasse i crimini su menzionati, per cui poteva sembrare che l'istituzione di simili giudizi si fondasse sulla violazione del principio di giustizia *nullum crimen sine lege* in base al quale, perché possa darsi un reato, dev'esserci una legge previa al fatto che qualifichi questo fatto appunto come reato. Attualmente, proprio per superare questa obiezione, la comunità internazionale è andata codificando una legislazione penale in merito. Si ricorderanno a questo proposito la Convenzione per la prevenzione e repressione del crimine di genocidio del 1948 e le quattro Convenzioni di Ginevra sul diritto umanitario del 1949, la Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali del 1950, e i due Protocolli dell'8 giugno 1997.

I tre tribunali esistenti sono competenti su quattro categorie di reati[7]: crimini contro la pace, crimini di guerra, crimini contro l'umanità[8], genocidio e aggressione[9].

---

[6] È previsto, all'art. 124, il cosiddetto *opting out*: uno Stato può escludere per sette anni l'intervento della Corte per crimini commessi sul suo territorio o da suoi cittadini. La Corte poi non potrà imporre a uno Stato un comportamento in contraddizione con gli obblighi internazionali che avesse già assunto in materia di immunità sovrane e diplomatiche, concernenti Stati terzi, senza il consenso di questi.

[7] Nel corso del dibattito sul testo della Convenzione per la Corte penale internazionale si era proposto di estendere la sua competenza anche ad altri reati: terrorismo, traffico di stupefacenti, attentato alle piattaforme per la trivellazione.

[8] Il tribunale per la ex Iugoslavia ha precisato i tre elementi costitutivi del crimine contro l'umanità nell'atto di accusa contro Nikolic del 4 novembre 1994: dev'essere diretto contro una popolazione civile; dev'essere generalizzato o sistematico; dev'essere grave.

[9] La definizione di questo crimine è presente nell'art. 2 della stessa Convenzione sul genocidio: esso prevede una serie di atti (assassinio di membri di un gruppo; attentato grave all'integrità fisica o mentale dei membri del gruppo; sottomissione intenzionale dei membri del gruppo a condizioni di esistenza che comportino la loro distruzione fisica totale o parziale; misure miranti a ostacolare le nascite in seno al gruppo; trasferimento forzato di figli di un gruppo a un altro gruppo) commessi allo scopo di distruggere in tutto o in parte un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso in quanto tale. Una identica definizione si ritrova nei testi costitutivi dei tribunali per la ex Iugoslavia e il Ruanda.

Digitized by Google

b) Problemi concernenti la qualifica dell'imputato. Circa l'autore del reato, un problema potrebbe aprirsi qualora egli abbia anche la qualifica di capo di Stato o di Governo. È principio di diritto internazionale che un simile soggetto goda di immunità per gli atti compiuti nell'esercizio delle sue funzioni, ma l'art. 27 della recente Convenzione per la Corte penale internazionale prevede che questi soggetti possano essere incriminati come tutti gli altri, qualora sussistano sufficienti elementi di prova che possano giustificare l'incriminazione.

Un'altra questione si apre nel caso in cui il crimine sia commesso in esecuzione di un ordine. Le domande, in questo caso, sono due: quale sia la responsabilità di chi dà l'ordine e quale responsabilità invece si possa attribuire a chi lo esegue. Il nuovo Statuto della Corte penale internazionale ha affrontato la questione e l'ha così codificata. Per quanto riguarda la responsabilità di chi dà l'ordine, l'art. 25 dice che «una persona è penalmente responsabile e può essere punita per un reato di competenza della Corte [...] quando ordina, sollecita o incoraggia la perpetrazione di tale reato»[10], e l'art. 28, più esplicitamente, prevede la responsabilità del superiore gerarchico per reati commessi da sottoposti alla sua effettiva autorità e controllo, quando egli era a conoscenza o poteva essere a conoscenza dei fatti e non è intervenuto come ci si poteva ragionevolmente aspettare da uno investito del suo ruolo[11]. In proposito, invece della responsabilità di chi

---

[10] Cfr art. 25 n. 3 lett. *b*).

[11] Art. 28 *Responsabilità dei capi militari e di altri superiori gerarchici*: «Oltre agli altri motivi di responsabilità penale secondo il presente Statuto per reati di competenza della Corte:

1) Un comandante militare o persona facente effettivamente funzione di comandante militare è penalmente responsabile dei crimini di competenza della Corte commessi da forze poste sotto il suo effettivo comando o controllo o sotto la sua effettiva autorità e controllo, a seconda dei casi, quando non abbia esercitato un opportuno controllo su queste forze nei seguenti casi:

a) questo capo militare o persona sapeva o, date le circostanze, avrebbe dovuto sapere che le forze commettevano o stavano per commettere tali crimini; e

b) questo capo militare o persona non ha preso tutte le misure necessarie e ragionevoli in suo potere per impedire o reprimere l'esecuzione o per sottoporre la questione alle autorità competenti a fini d'inchiesta e di azioni giudiziarie.

2) Per quanto concerne le relazioni tra superiore gerarchico e sottoposti non descritte al paragrafo *1)*, il superiore gerarchico è penalmente responsabile per i reati di competenza della Corte commessi da sottoposti sotto la sua effettiva autorità o controllo, qualora egli non abbia esercitato un opportuno controllo su tali sottoposti nelle seguenti circostanze:

a) essendo a conoscenza, o trascurando deliberatamente di tenere conto di informazioni che indicavano chiaramente che tali subordinati commettevano o stavano per commettere tali crimini;

Digitized by Google

ha eseguito l'ordine, riprendendo una tradizione giuridica che risale a Norimberga, l'art. 31 afferma che non si è imputabili se si agisce per difendere se stessi o altri o beni essenziali (lett. *c*) o sotto la minaccia di morte esercitata da altre persone o costituita da altre circostanze indipendenti dalla propria volontà (lett. *d*). Ma l'art. 33, che tratta la questione *ex professo*, afferma che di norma un crimine commesso sotto ordine è comunque punibile, salvo se: *a)* la persona aveva l'obbligo legale di ubbidire agli ordini del Governo o del superiore in questione; *b)* la persona non sapeva che l'ordine era illegale; *c)* l'ordine non era manifestamente illegale. E aggiunge (n. 2) «ai fini del presente articolo, gli ordini di commettere un genocidio o crimini contro l'umanità sono manifestamente illegali».

c) Giudice naturale. Un'altra questione, aperta dall'istituzione dei due tribunali che seguirono la seconda guerra mondiale, è quella della specialità del giudice prescelto. Costituisce infatti principio di giustizia che l'autore di un fatto possa sapere in precedenza non solo se quel fatto è considerato dal diritto come un reato, ma anche chi sarà il giudice che lo verificherà. Nei due casi menzionati non solo non esisteva una norma scritta che prevedesse quei fatti come reato, ma non esisteva una norma processuale che identificasse il giudice competente. Inoltre la soluzione adottata rivestiva caratteri di maggior gravità se si pensa che la corte che giudicò gli imputati era composta da rappresentanti delle potenze che avevano vinto la guerra.

Le soluzioni possibili sono: o una competenza internazionale, cioè di un tribunale internazionale che eserciti la funzione giudicante a nome di tutti gli Stati, oppure una competenza universale per cui ciascuno Stato è legittimato a prendere l'iniziativa con efficacia universale.

Una questione connessa — e manifestatasi in Italia con il caso Priebke[12] — è quella del rapporto tra giurisdizione ordinaria e giurisdizione militare.

d) Legittimazione ad agire e a stare in giudizio. Non basta preve-

---

b) i crimini erano inerenti ad attività sotto la sua effettiva autorità e responsabilità;

c) non ha preso tutte le misure necessarie e ragionevoli in suo potere per impedirne o reprimere l'esecuzione o per sottoporre la questione alle autorità competenti ai fini d'inchiesta e di esercizio dell'azione penale».

[12] Priebke propriamente non faceva parte dell'esercito tedesco, cioè della *Wehrmacht*, ma delle SS e, al loro interno, delle SD, il servizio di sicurezza, cioè il corpo di polizia e di spionaggio che dipendeva direttamente da Hitler.

Digitized by Google

dere diritti, occorre che siano predisposti mezzi adatti per farli valere. Si tratta cioè di tutta quella serie di misure che rendano alla persona che si ritiene offesa nei suoi diritti il più agevole possibile farli rispettare e, se violati, che venga riparato il danno e condannato il colpevole. L'art. 13 della Convenzione istitutiva della Corte penale internazionale prevede tre strade: la causa può essere introdotta presso questo tribunale *a)* da uno Stato; *b)* dal suo procuratore *motu proprio*; *c)* dal *Consiglio di Sicurezza* dell'ONU. La Convenzione europea dei diritti dell'uomo prevede che presso la Corte europea dei diritti dell'uomo possa agire anche l'individuo (art. 34)[13]. Si deve ulteriormente considerare il problema della previa esperibilità dei mezzi interni: di solito cioè il meccanismo di tutela previsto da queste Convenzioni scatta soltanto dopo aver tentato, con esito negativo, di risolvere la controversia con il ricorso a tribunali interni allo Stato ritenuto responsabile dell'atto lesivo.

e) La prescrittibilità dei reati in questione. Data la difficoltà che di solito le autorità incontrano nel perseguire i colpevoli di tali crimini, si può dare il caso che trascorra molto tempo dal momento in cui essi vengono commessi a quello in cui si può finalmente procedere in via giudiziaria. Quando questo avviene, mentre una parte dell'opinione pubblica si rianima all'idea che, sia pure a distanza di anni, nessuna violenza resti impunita e al muto dolore delle vittime innocenti si dia giusto riconoscimento e — seppur tardiva e parziale — soddisfazione, un'altra parte dell'opinione pubblica avverte un certo comprensibile disagio nel dover riaprire vecchie ferite e perseguire persone (i presunti colpevoli) che ormai sono anziane. Una circostanza simile si è presentata in Italia in occasione del processo a Priebke, accusato dell'eccidio delle Fosse ardeatine[14].

Come si sa, la rilevanza attribuita, nell'istituto della prescrizione, al trascorrere del tempo, si fonda sia sulla necessità che giu-

---

[13] Circa la determinazione del ruolo dell'individuo, si devono menzionare alcuni problemi: *a)* gli si riconosce un vero diritto di ricorso o semplicemente una petizione, con funzione di informativa? *b)* quale rapporto deve intercorrere tra l'individuo e lo Stato denunciato: basta la violazione di un diritto o è necessaria la sussistenza di un previo rapporto di diritto pubblico interno quale la cittadinanza? *c)* sono ammesse soltanto le persone fisiche o anche organizzazioni non governative, gruppi privati?

[14] Mentre il primo verdetto del tribunale militare del 1° agosto 1996 contro Priebke lo giudicava colpevole, ma considerava il reato caduto in prescrizione perché si trattava di un crimine di guerra, la seconda sentenza del tribunale militare del 22 luglio 1997 affermava che questi reati non cadono in prescrizione, trattandosi di crimini contro l'umanità.

Digitized by Google

stizia sia fatta sollecitamente, sia sull'inevitabile declino dell'interesse dello Stato a punire il reo col trascorrere del tempo, sia sulla crescente difficoltà — a distanza di molto tempo — di acquisire le prove, sia, infine ma con non minore importanza, sulla garanzia per il colpevole di non vivere nell'incertezza sulla sua sorte. Il trascorrere del tempo può avere senza dubbio qualche effetto anche sul tipo di reati di cui stiamo parlando. Tuttavia la gravità di tali crimini è di così grande portata e lascia una tale ferita nel corpo della società che è impensabile che, da solo, questo elemento possa costituire motivo sufficiente perché la società debba astenersi dal perseguire e processare i colpevoli.

La Corte penale internazionale

Il 17 luglio 1998, 120 Stati hanno approvato lo Statuto di Roma per l'istituzione della Corte penale internazionale. Si tratta di un testo di 128 articoli, che recepisce e ripropone in termini più specifici i «Princìpi di Norimberga»: responsabilità penale individuale nei crimini contro la pace, nei crimini di guerra e nei crimini contro l'umanità; il primato del diritto internazionale in materia penale; l'esclusione dell'immunità per la carica rivestita dai colpevoli; l'esclusione dell'irresponsabilità per aver obbedito a ordini superiori.

Per comprendere le motivazioni dalle quali sono mossi gli Stati forse può essere cosa utile proporre qui di seguito il testo del preambolo:

«Gli Stati parti del presente Statuto,

consapevoli che tutti i popoli sono uniti da stretti vincoli e che le loro culture formano un'eredità comune, un delicato mosaico che rischia in ogni momento di essere distrutto,

tenendo a mente che durante questo secolo milioni di bambini, di donne e di uomini sono state vittime di atrocità al di là di ogni immaginazione e che turbano profondamente la coscienza umana,

riconoscendo che crimini di tale gravità minacciano la pace, la sicurezza e il benessere del mondo,

affermando che i delitti più gravi che riguardano l'insieme della comunità internazionale non possono rimanere impuniti e che la loro repressione dev'essere efficacemente garantita mediante provvedimenti adottati in ambito nazionale e mediante il rafforzamento della cooperazione internazionale,

Digitized by Google

determinati a porre fine all'impunità degli autori di tali crimini e a contribuire in tal modo alla prevenzione di nuovi crimini,

ricordando che è doveroso per ciascuno Stato esercitare la propria competenza penale nei confronti dei responsabili di crimini internazionali,

ribadendo gli scopi e i princìpi della Carta delle Nazioni Unite e in modo particolare che tutti gli Stati si devono astenere dal ricorrere alla minaccia o all'impiego della forza, sia contro l'integrità territoriale o l'indipendenza politica di qualsiasi Stato, sia in ogni altro modo incompatibile con gli scopi delle Nazioni Unite,

sottolineando a tale riguardo che nulla nel presente statuto può essere interpretato nel senso di autorizzare uno Stato-parte a intervenire in un conflitto armato di competenza degli affari interni di un altro Stato,

determinati, a questi fini e nell'interesse delle generazioni presenti e future, a creare una Corte penale internazionale permanente e indipendente collegata all'ordinamento delle Nazioni Unite e avente competenza nei confronti dei crimini più gravi che concernono l'insieme della comunità internazionale,

sottolineando che la Corte penale internazionale creata ai sensi del presente Statuto è complementare rispetto alle giurisdizioni penali internazionali,

determinati a garantire in modo durevole il rispetto alla giustizia internazionale e la sua attuazione .

hanno convenuto quanto segue...»

Lo Statuto è ripartito in 13 capi. Il primo (artt. 1-4) si occupa dell'istituzione della Corte con sede all'Aja, mentre il secondo specifica la sua competenza, le condizioni di ammissibilità delle richieste e il diritto applicabile. La Corte ha competenza su quattro categorie di reati: genocidio, crimini contro l'umanità, crimini di guerra e aggressione. Ma bisogna subito precisare due limiti. Innanzitutto per i crimini di guerra — nell'art. 8 specificati in una cinquantina di ipotesi — è prevista una clausola per cui uno Stato-parte, per sette anni dall'entrata in vigore dello Statuto, può dichiarare di non accettare la competenza della Corte quando il reato di cui si tratta è stato commesso nel suo territorio o da suoi cittadini. In secondo luogo, non ci si è messi d'accordo sul contenuto della definizione di «aggressione» e si è deciso che di questo si occuperà una prossima Conferenza. Così, per ora, la competenza rimane circoscritta ai reati di genocidio — già da 50 anni previsto da un'apposita Convenzione — e alla vasta categoria dei

Digitized by Google

reati contro l'umanità, indicati all'art. 7[15]. Inoltre si devono lamentare alcune imprecisioni nella confezione del testo delle formule delle varie definizioni di questi reati[16]. Le perplessità e incertezze che ancora restano in proposito si spera che possano essere fugate dal progetto di definizione degli elementi costitutivi dei diversi reati che una nuova Conferenza preparatoria si è impegnata a redigere entro il 30 giugno 2000. Sta di fatto peraltro che, in genere, l'ambito di intervento della Corte permane molto ampio e corrispondente alle più tragiche ipotesi che oggi purtroppo si verificano in molte parti del mondo.

La Corte agirà su richiesta o di uno Stato-parte o del Consiglio di Sicurezza sulla base del capo VII della Carta delle Nazioni Unite[17], o nel caso in cui il Procuratore abbia aperto un'indagine su uno o più reati di competenza della Corte. Importante è l'articolo 20, non tanto perché sancisce il principio del *ne bis in idem* (la Corte non può trattare una seconda volta una causa sulla quale si

---

[15] Art. 7 §1: «Ai fini del presente Statuto, per crimine contro l'umanità si intende uno qualsiasi degli atti di seguito elencati, quando è perpetrato nell'ambito di un attacco generalizzato o sistematico, diretto verso una popolazione civile, e si è a conoscenza dell'attacco: *a)* uccisione; *b)* sterminio; *c)* riduzione in schiavitù; *d)* deportazione o trasferimento coatto di popolazione; *e)* prigionia o altra forma di restrizione grave di libertà fisica in violazione delle norme fondamentali del diritto internazionale; *f)* tortura; *g)* violenza carnale, schiavitù sessuale, prostituzione forzata, gravidanza forzata, sterilizzazione forzata e altre forme di violenza sessuale di gravità comparabile; *h)* persecuzione di ogni gruppo o collettività identificabile, ispirata da motivi di natura politica, razziale, nazionale, etnica, culturale, religiosa o sessista o basata su criteri universalmente riconosciuti come inammissibili nel diritto internazionale, in relazione ad ogni atto di cui nel presente paragrafo o crimine di competenza della Corte; *i)* scomparse forzate; *j)* crimine di apartheid». Per alcuni di questi delitti, le fattispecie concrete vengono ulteriormente illustrate in dettaglio nel § 2. Mentre è opportuno segnalare la lettera *k)* del § 1 perché si tratta di una norma che potrebbe fare problema. Essa infatti aggiunge alla lista dei reati del § 1 «altri atti inumani di natura analoga volti a causare intenzionalmente gravi sofferenze o gravi pregiudizi all'integrità fisica o alla salute fisica o mentale». Pur sembrando in contraddizione con il principio di inapplicabilità dell'analogia in diritto penale, deve intendersi che con questa formula si sono volute comprendere tutte le ipotesi di lesioni gravi o gravissime comunque denominate nei vari codici penali degli Stati-parte.

[16] Resta aperto, per esempio, il problema della sovrapposizione tra le figure giuridiche dei crimini di guerra e dei crimini contro l'umanità. Tale sovrapposizione è oggi più frequente in quanto si sono inseriti tra i crimini di guerra anche quelli commessi nel corso di «conflitti armati di carattere non internazionale», che rende ormai vano limitare i crimini di guerra alle atrocità commesse contro la popolazione dello Stato nemico, potendosi ora configurare crimini di guerra anche a danno di popolazione appartenente allo stesso Stato cui appartengono anche gli autori del crimine in questione.

[17] In base all'art. 16 il Consiglio di Sicurezza ha anche il potere di far sì che «nessuna inchiesta né azione giudiziaria può essere aperta o intentata» durante i dodici mesi successivi alla data in cui esso abbia presentato una richiesta in tal senso alla Corte in una Risoluzione adottata in forza del cap.VII della Carta dell'ONU.

Digitized by Google

è già pronunciata e nemmeno la stessa causa può essere portata davanti a un tribunale nazionale se di essa si è già occupata la Corte), ma per l'eccezione che introduce in questo stesso principio: «Chiunque è stato giudicato da un'altra giurisdizione per un comportamento parimenti interdetto ai sensi degli artt. 6, 7 o 8 può essere giudicato dalla Corte solo se la procedura dinanzi all'altra giurisdizione: *a)* aveva come scopo di sottrarre la persona interessata alla sua responsabilità penale per crimini di competenza della Corte; oppure *b)* non è stata svolta in modo indipendente o imparziale nel rispetto delle garanzie previste dal diritto internazionale, ed è stata condotta in maniera tale da essere incompatibile, viste le circostanze, con l'intento di tradurre la persona interessata davanti alla giustizia».

Per quanto riguarda il diritto applicabile, da un lato abbiamo l'art. 21 che stabilisce una gerarchia delle fonti: prima di tutto si applica lo Statuto della Corte, poi i trattati internazionali applicabili e i princìpi e le regole del diritto internazionale, e — a seguire — i princìpi generali del diritto estrapolati dalle leggi nazionali che rappresentano i vari ordinamenti giuridici del mondo. D'altro lato, tutto il cap. III dello Statuto è dedicato ai princìpi generali del diritto penale, cioè quei princìpi che ormai possono dirsi tradizionali del diritto penale vigente nelle democrazie occidentali: *nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege*, carattere personale della responsabilità penale integrato dalla determinazione delle varie modalità di concorso di persone e del tentativo di reato. Si riprendono poi i «princìpi di Norimberga», e cioè dell'irrilevanza delle qualifiche ufficiali rivestite dall'imputato (art. 27), della responsabilità dei capi militari e di altri superiori gerarchici (art. 28) e dell'irrilevanza (entro certi limiti), ai fini della responsabilità penale, dell'aver agito in esecuzione di un ordine gerarchico o di legge (art. 33).

Dopo il capo IV, che tratta della composizione e amministrazione della Corte, nel capo V troviamo la disciplina delle indagini e sull'esercizio dell'azione penale. L'art. 53 detta i criteri in base ai quali il Procuratore decide di aprire un'inchiesta e, successivamente, di introdurre la causa o di archiviare il caso, dandone comunque sempre motivazione alla Camera di giudizio preliminare, la quale può però imporre al Procuratore di riprendere le indagini per un ulteriore approfondimento. I restanti articoli di questo capo disciplinano il ruolo delle varie parti che intervengo-

Digitized by Google

no nella prima fase del procedimento, quella delle indagini, e si rifanno per lo più alla procedura vigente in molti Paesi occidentali. La custodia preventiva non è soggetta a limitazioni rigorose, ma spetta alla Camera di giudizio preliminare accertarsi che essa non si prolunghi in modo eccessivo a causa di un ritardo ingiustificabile imputabile al Procuratore.

Alla medesima Camera spetta decidere se, dopo le indagini preliminari, si debba dar luogo al giudizio. Questo è disciplinato dal capo VI. Il dibattimento si svolge dinanzi alla Camera di primo grado, secondo una procedura che ricalca il modello anglosassone. Nel capo VII sono previste le pene. Come è noto è esclusa la pena di morte, ma è previsto l'ergastolo «se l'estrema gravità del reato e la situazione personale del condannato lo giustificano» (art. 77.1 lett. b). È prevista la possibilità di ricorrere in appello e di chiedere la revisione del processo (capo VIII). Perché questa procedura possa funzionare in concreto era necessario prevedere un'efficace cooperazione internazionale e una valida assistenza giudiziaria. È quanto contemplato in modo molto dettagliato nel capo IX. Seguono: il capo X che si riferisce all'esecuzione della pena e alle ipotesi in cui la Corte può intervenire per ridurla; il capo XI che riguarda l'Assemblea degli Stati-parte, la quale può prendere ancora ulteriori decisioni in merito all'attività della Corte; il capo XII che riguarda il finanziamento della Corte e il capo XIII che contiene le clausole finali. Completa lo Statuto un «Atto finale», nel quale gli Stati-parte, oltre a rievocare le tappe che hanno condotto alla costituzione della Corte, auspicano che, per il futuro, possano essere inclusi nella competenza della Corte anche i reati di terrorismo e di traffico internazionale di stupefacenti per la definizione dei quali non si è ancora trovato l'accordo. Si istituisce poi una seconda Commissione preparatoria con il compito di formulare proposte relative all'entrata in funzione della Corte e di elaborare un serie di testi (tra i quali: progetto di regolamento di procedura e di prova, definizione più puntuale degli elementi costitutivi dei reati).

Una osservazione conclusiva

Ci si può certo rallegrare che, dopo un lungo cammino, la comunità internazionale si sia dotata di uno strumento che — per quanto perfettibile, come abbiamo visto — potrà certo servire a

Digitized by Google

reprimere crimini gravissimi colpendo coloro che li hanno perpetrati. Ma non si potrà mai dimenticare che tali fatti sorgono in contesti socio-politici particolarmente favorevoli all'insorgere di tali situazioni delittuose. Ciò significa che una seria tutela dei diritti umani esige piuttosto un'opera di tipo preventivo di vigilanza sulla nostra responsabilità collettiva più che un tardivo intervento repressivo di responsabilità solamente individuali. Ci pare interessante riportare a questo proposito alcune parole pronunziate tempo fa, proprio in un aula di tribunale dove si dibatteva di fatti simili e che allora ci colpirono e che condividiamo largamente: «Come si diventa complici dei crimini contro l'umanità? Credendo che cedere sulle piccole cose non comporti conseguenze. Tutto finisce per addizionarsi, pezzetto dopo pezzetto, compromesso dopo compromesso. Ci si ritrova all'incrocio delle strade tra il bene e il male. Si accetta, si accetta. Si cede a se stessi. Si dimentica l'uomo che si è stati, l'uomo che si sarebbe dovuti essere. Ci si definisce spettatore, mentre si è già protagonisti. Ed è in questo modo che, quasi naturalmente, si accetta l'irreparabile»[18].

[18] L'espressione è dell'avvocato Arno Klarsfeld che, in Francia, nel processo contro Maurice Papon, difendeva la memoria di 220 bambini deportati da Bordeaux, durante l'ultimo conflitto mondiale.

Digitized by Google

LA SETTIMA VISITA DEL PAPA ALLA «SUA» PATRIA
(Polonia, 5-17 giugno 1999)

Un viaggio lungo, movimentato, denso di emozioni e di apprensioni, è stato quello di Giovanni Paolo II nella «sua» Polonia, tra la sua gente, che lo ha accolto ovunque con un crescente coinvolgimento umano e spirituale. I motivi di apprensione, che hanno registrato un'eco molto ampia su tutti gli organi d'informazione, sono stati gli infortuni relativi alla salute del Santo Padre, affiorati a Varsavia e durante l'ultima fase del viaggio: una sua caduta (mattino dell'8 giugno nella nunziatura apostolica di Varsavia) curata con tre punti di sutura sulla parte destra delle tempia; la febbre alta che lo ha colto a Cracovia costringendolo a stare un giorno a riposo (il 15 giugno); a sera inoltrata egli si è affacciato alla finestra per salutare e tranquillizzare la folla che, da ore, era assiepata intorno all'arcivescovado. «Il pellegrinaggio delle sorprese», è stato definito questo viaggio del Papa in Polonia, il più lungo finora effettuato come visita apostolica a un singolo Paese[1].

Un dato rilevante è la volontà dei cattolici polacchi di essere presenti in gran numero anche quando il Papa è stato sostituito

[1] Tra queste sorprese c'è stato l'annuncio che egli, prima del suo rientro a Roma da Cracovia, sarebbe volato in Armenia per visitare il Patriarca della Chiesa armena apostolica, gravemente malato di cancro. Tale visita avrebbe anticipato e sostituito l'incontro ecumenico tra il Romano Pontefice e il *Catholikos* degli armeni, Karekin I, già programmato da tempo per i giorni 2-4 luglio 1999, nelle città di Erevan ed Etchmiadzin, sede storica dell'antica Chiesa armena gregoriana. Praticamente, nel giro di due giorni, sia per l'aggravarsi dello stato di salute del Patriarca armeno sia per le non buone condizioni di salute del Papa, tale visita è stata annunciata e rinviata. Il Patriarca, dopo una lunga malattia, è morto nel pomeriggio del 29 giugno. Al termine dell'udienza generale di mercoledì 30 giugno, Giovanni Paolo II ha detto tra l'altro: «Con grande dolore ho appreso la notizia della morte di Sua Santità Karekin I, Supremo Patriarca e *Catholikos* degli armeni. Un profondo vincolo di amicizia mi legava a lui [...]. Avrei tanto desiderato potergli rendere una visita di fraterna amicizia, ma le circostanze non me lo hanno consentito» (*Oss. Rom.*, 30 giugno - 1° luglio 1999, 1).

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 415-424 quaderno 3581 (4 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

nella presidenza delle celebrazioni, come anche la prontezza della gente nell'accorrere in centinaia di migliaia quando, anche se annunciato poche ore prima, il Papa è tornato protagonista nello svolgimento del programma della visita.

Se Giovanni Paolo II non ha potuto nascondere né i segni della caduta né il peso della stanchezza fisica, questo contrassegno della sua condizione umana ha forse esaltato ancor più il messaggio di paternità che egli ha profuso durante l'intero viaggio in Polonia, incentrato specialmente sul tema che «Dio è amore» e sull'urgenza di una nuova evangelizzazione dell'intera società polacca. Lo spessore di questo motto è stato letto e proposto nella luce delle Beatitudini evangeliche, meditate nella loro dimensione teologica e con le loro dirette implicazioni morali e sociali. Perciò, anche se la componente emotiva ha svolto un ruolo non indifferente sia nelle parole e nei gesti del Papa sia nella partecipazione commossa delle folle dei fedeli, tuttavia questo «ritorno alle radici» personali e della nazione polacca è stato scevro di sentimentalismi. Lo sguardo sul passato storico e politico, religioso e culturale della Polonia certo non è mai mancato, ma tale «ritorno al passato», com'è abituale nella metodologia del Pontefice, è stato sempre in funzione di un'analisi del presente per discernere criteri e princìpi operativi verso il futuro della Chiesa in Polonia e dell'intera società polacca. Nella meditazione del Santo Padre è affiorata un'ottica positiva della storia, fondata sulla fede e sulla speranza, additando così all'intera società polacca la consegna di «varcare la soglia del nuovo millennio» in uno «spirito di pace, di unità, di cooperazione nel bene». «Patria mia, terra diletta, sii benedetta!». Questo è stato l'ultimo augurio benedicente del Papa, pronunciato al suo congedo dalla terra natia. «Non te ne andare», «resta con noi», ha gridato quasi ininterrottamente la gente durante l'intero percorso del viaggio. E il Papa, quasi indomito, ha promesso loro di tornare.

Le fasi principali della VII visita di Giovanni Paolo II alla Polonia

Nei giorni 5-17 giugno 1999, Giovanni Paolo II ha compiuto il suo 87° viaggio apostolico oltre i confini dell'Italia. È la settima visita che egli ha fatto alla sua patria di origine anche se, in verità, è l'ottava volta che vi si è recato, tenuto conto della sosta di 9 ore effettuata, nel 1995, di ritorno dalla visita nella Repubblica Ceca. Nell'arco di 13 giorni e svolgendo un intenso programma pastora-

Digitized by Google

le, il Santo Padre ha percorso oltre 5.500 chilometri, ha visitato 21 località e vi ha pronunciato oltre 30 discorsi; ha presieduto 11 celebrazioni pubbliche. Per la prima volta ha visitato le sette nuove diocesi erette nel 1992 (Elblag, Elk, Gliwice, Łowicz, Sosnowiec, Toruń e Zamość); ha presieduto due celebrazioni di beatificazione e una di canonizzazione: la prima beatificazione è avvenuta a Toruń, città posta sulla riva destra della Vistola, il 7 giugno, quando ha proclamato beato il sacerdote Wincenty Frelichowski (1913-45), morto a 32 anni nel campo di concentramento di Dachau mentre assisteva i malati di tifo; la seconda beatificazione è avvenuta a Varsavia (domenica 13 giugno), dove sono stati beatificati, oltre due fondatori di congregazioni religiose femminili (suor Regina Protmann: 1552-1613 e Edmund Bojanowski: 1814-71), 108 martiri sotto il regime hitleriano, ossia 3 vescovi, 52 sacerdoti diocesani, 26 sacerdoti religiosi appartenenti a 22 diversi ordini o congregazioni, 3 seminaristi, 7 religiosi non sacerdoti, 8 religiose e 9 laici.

Il 16 giugno, pur reduce dalla febbre causata, sembra, da raffreddamento, Giovanni Paolo II non ha voluto rinunciare a uno degli appuntamenti più attesi: la canonizzazione di suor Kinga o Cunegonda (1234-92), figlia del re di Ungheria, Bela IV, moglie del principe polacco Boleslao e quindi, dopo la morte del marito, monaca clarissa distintasi nelle opere di carità e nella vita contemplativa. Mentre tutti gli altri spostamenti interni sono stati compiuti in elicottero, a Stary Sacz, dove ha sede l'antico monastero della nuova santa e nel quale essa è sepolta, il Papa si è recato in automobile (a 150 km di distanza). Anche se fisicamente provato, ma con animo sereno, egli ha voluto presiedere, come da programma, la solenne cerimonia leggendo la formula di canonizzazione; soltanto l'omelia è stata letta dal card. Macharski, arcivescovo di Cracovia. Era presente una folla di oltre 450.000 fedeli, felici di vedere il Papa. Nel complesso del viaggio, si è calcolato che 8-9 milioni di polacchi abbiano partecipato direttamente ai diversi incontri col Papa; altri milioni di persone lo hanno seguito attraverso la radio e la televisione. Si pensa che circa i tre quarti della popolazione polacca sia stata coinvolta dalla visita papale.

Nel pomeriggio dello stesso 16 giugno Giovanni Paolo II ha vissuto un «lungo viaggio nella memoria» personale, recandosi nel paese natale di Wadowice, visitato per la terza volta da Pontefice, includendo anche una sosta di preghiera nel cimitero di Rakowice dove riposano le spoglie mortali dei suoi familiari.

Digitized by Google

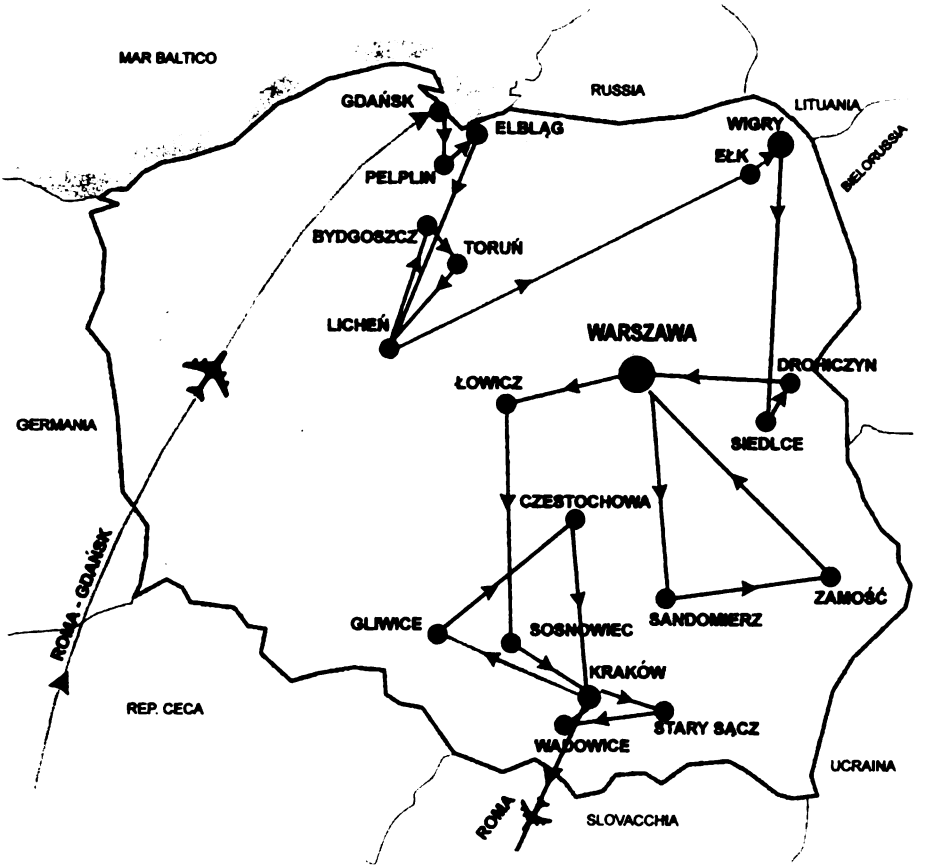
Mentre i giovani presenti gli gridavano «benvenuto a casa», «grazie», «resta con noi», Giovanni Paolo II, evocando ricordi lontani legati persino al teatro, alla pasticceria e alle case di amici, ringraziava per il fatto che una casa vicina fosse stata intitolata alla «mamma Emilia» e destinata alle donne sole, le quali, «nonostante i sacrifici e le contrarietà, vogliono custodire il frutto della loro maternità».

Il 17 giugno, ultimo giorno di questa «maratona» apostolica, prima di congedarsi dalla sua diletta Cracovia, il Santo Padre ha celebrato privatamente la messa nella cattedrale del Wawel (Cracovia), quindi ha inserito due «fuori programma»: una breve sosta a Gliwice e quindi il pellegrinaggio alla Madonna Nera di Częstochowa, santuario particolarmente caro al Papa e a tutti i cattolici polacchi. Recuperando in certo senso la visita di Gliwice, tappa saltata due giorni prima a causa della febbre, alle circa 200.000 persone che, pur informate poche ore prima, sono accorse così numerose a salutarlo all'aeroclub della città, il Santo Padre, scherzando, ha detto: «Io un Papa così non lo sopporterei. Doveva venire, non è più venuto, poi è venuto di nuovo». Dopo aver recitato l'*Angelus* e aver impartita la benedizione, egli è partito per il santuario di Jasna Gora dopo aver ancora scherzato con le parole: «Vado a chiedere perdono del ritardo alla Madonna di Częstochowa. Ora, però, ho la coscienza pulita, perché so che mi avete perdonato». A Częstochowa, visita non prevista nel programma originario, il Papa, com'egli stesso ha confessato al suo rientro a Roma, ha vissuto «un momento di alta emozione spirituale». La presenza di circa 800.000 persone, assiepate dinanzi al santuario mariano, ha reso particolarmente toccante questo «fuori programma». Quasi a volersi giustificare, ancora con una battuta, egli ha detto che nel percorso del suo pellegrinaggio «non poteva mancare» una sosta di preghiera dinanzi alla Madonna di Częstochowa. Infine, nel tardo pomeriggio del 17 giugno, il Santo Padre è ripartito da Cracovia per Roma; all'arrivo all'aeroporto romano di Ciampino, egli è stato salutato dal presidente della Repubblica italiana, Carlo Azeglio Ciampi, che lo incontrava per la prima volta da quando è stato eletto alla massima carica dello Stato, ed è rientrato in Vaticano.

In questa visita, la quale, come risulta facilmente dalla cartina che alleghiamo, ha riguardato molte regioni della Polonia, sono stati tenuti presenti alcuni momenti storici particolarmente signi-

Digitized by Google

VISITA PASTORALE IN POLONIA - 1999



ficativi per la storia della Chiesa. Essi sono: *1)* Il millennio della canonizzazione di sant'Adalberto (999), patrono principale del Paese, evento ricordato e celebrato soprattutto a Danzica con messa all'ippodromo di *Sopot* (5 giugno). *2)* L'istituzione, nell'antica Polonia, della prima metropolia di Gniezno, fatta nell'anno 1000 dal Papa Silvestro II, con le tre sedi suffraganee di Cracovia, Wrocław e Kolobrzeg. Il millenario è stato ricordato con le celebrazioni eucaristiche sia a Bydgoszcz (7 giugno) sia a Varsavia (15 giugno). *3)* La conclusione (Varsavia, 11 giugno), sempre alla presenza del Papa, del Sinodo plenario della Chiesa in Polonia convocato dalla Conferenza episcopale polacca il 28 febbraio 1988 e inaugurato solennemente da Giovanni Paolo II l'8 febbraio 1991.

Digitized by Google

Inoltre, in diverse circostanze, la riflessione del Santo Padre ha messo in risalto il valore della devozione al Cuore di Cristo e alla Vergine Maria: sullo sfondo c'era la consacrazione del genere umano al Sacro Cuore fatta esattamente cento anni fa da Leone XIII, atto rinnovato da Giovanni Paolo II nell'aeroclub di Elblag (pomeriggio di domenica 6 giugno); l'amore misericordioso di Dio è stato uno dei motivi modulati sul tema presente in tutte le celebrazioni del pellegrinaggio: «Dio è amore». La devozione mariana, componente spiccata della vita cristiana in Polonia, è stato un altro aspetto del magistero che il Papa ha profuso nella sua terra e tra la sua gente, benedicendo, tra l'altro, il nuovo grande Santuario mariano di Licheń e incoronando diverse immagini sacre, care alla devozione popolare. A questi temi si devono aggiungere altri argomenti di particolare importanza trattati dalla catechesi itinerante del Santo Padre: le questioni di natura sociale, l'ecumenismo, il problema delle minoranze, l'educazione dei giovani e dei bambini, la difesa della vita nascente ecc. Attuata a pochi mesi dall'inizio del grande Giubileo del 2000, tutta la settima visita pontificia in Polonia ha sottolineato l'urgenza di un rinnovato impegno di evangelizzazione.

Alcuni temi centrali della catechesi di Giovanni Paolo II in Polonia

Tra i molti avvenimenti del passato, sia storici e politici, sia religiosi e sociali che hanno disegnato l'orizzonte della settima visita del Papa nella sua terra, si colloca un evento ravvicinato nel tempo, ma carico di implicazioni storiche, tuttora presenti, ed è la sua prima visita alla Polonia, fatta esattamente 20 anni fa, dal 2 al 10 giugno 1979. Quella visita si rivelò dirompente per la rigida struttura del mondo comunista che dominava incontrastato soprattutto nell'Est europeo: dieci anni dopo (1989) cadeva il fatidico Muro di Berlino. Non a caso, come punto di partenza della sua settima visita all'«amata patria», Giovanni Paolo II ha scelto Danzica, sulle coste del Baltico, «città simbolo» per la storia della Polonia, antica e moderna, e «dove si sono compiute grandi opere e importanti eventi della storia della nostra nazione. Qui, infatti, nel 997, sant'Adalberto terminò la sua missione apostolica». Così ha affermato il Santo Padre nel suo primo discorso pronunciato all'aeroporto di Danzica dove era giunto nella tarda mattinata di sabato 5 giugno e dove era stato salutato dal presidente della Re-

Digitized by Google

pubblica, Aleksander Kwasniewski, dal Nunzio apostolico, dai cardinali polacchi e dal Corpo Diplomatico. Anticipando poi le coordinate del suo viaggio, egli affermava: «Sono lieto perché questo pellegrinaggio in patria inizia a Gdańsk [Danzica], una città che è entrata per sempre nella storia della Polonia, dell'Europa, e forse del mondo. È qui infatti che si fece sentire in modo particolare la voce delle coscienze che invocavano il rispetto della dignità dell'uomo, specialmente del lavoratore, la voce che reclamava la libertà, la giustizia e la solidarietà fra gli uomini. Questo grido delle coscienze destate dal sonno è risuonato con tanta forza da aprire lo spazio per la sospirata libertà, che è divenuta e continua a rimanere per noi un grande compito e una sfida per l'oggi e per il futuro. Proprio qui a Gdańsk nasceva una Polonia nuova, di cui oggi godiamo tanto e di cui siamo orgogliosi». Prendendo atto del grande sviluppo economico realizzato dalla Polonia negli ultimi 20 anni, Giovanni Paolo II si augurava che «lo sviluppo materiale del Paese [procedesse] di pari passo con il suo sviluppo spirituale». Nello stesso discorso iniziale il Santo Padre indicava espressamente il tema che avrebbe proposto ripetutamente ai suoi connazionali, ossia che Dio «è amore» (*1 Gv* 4,8) per tutti gli esseri umani, senza distinzione alcuna (*Oss. Rom.*, 6 giugno 1999, 5).

Percorrendo la storia millenaria della Polonia, un primo grande tema tracciato da Giovanni Paolo II è stato quello del *martirologio* cristiano, scritto col sangue dei martiri, antichi e moderni, compreso il nostro secolo. Punto di riferimento della testimonianza cristiana è stata la figura del grande vescovo e missionario sant'Adalberto, alla cui opera evangelizzatrice è legata la storia cristiana di altre regioni vicine, come la Boemia, l'Ungheria, la Polonia dei Piast, la Pomerania e dei popoli che allora abitavano la regione di Danzica: il Santo, martirizzato a Danzica nel 997 e canonizzato due anni dopo (nel 999), «sta alla base della Chiesa polacca e, in certo senso, anche dello stesso Stato polacco». Questo Giovanni Paolo II ha affermato nella prima messa del viaggio, celebrata nell'ippodromo di Sopot, cittadina posta a nord-ovest di Danzica, a conclusione delle celebrazioni del millennio di sant'Adalberto. Oltre un milione di persone ha partecipato a questo primo incontro eucaristico. Ad essi Giovanni Paolo II ricordava anche che la città del Baltico è testimone dei «combattimenti drammatici per la libertà e per l'identità dei polacchi» svoltisi a Danzica: il settembre del 1939, l'eroica difesa della *Westerplatte* e

Digitized by Google

della Posta polacca; molti sacerdoti furono torturati in un vicino campo di concentramento, «migliaia di persone diventarono vittime delle prigioni, di torture e di esecuzioni capitali». Svolgendo uno stretto intreccio tra testimonianza cristiana e impegno per i diritti umani, egli ha ricordato la nascita e l'opera di *Solidarność*, guidata dal Lech Wałesa, presente in prima fila alla celebrazione: «In questa città, infatti, diciannove anni fa nacque *Solidarność*. Fu un evento che segnò una svolta nella storia della nostra nazione ma anche nella storia dell'Europa. *Solidarność* ha aperto le porte alla libertà nei Paesi resi schiavi dal sistema totalitario, ha abbattuto il muro di Berlino e ha contribuito all'unità dell'Europa divisa dai tempi della seconda guerra mondiale in due blocchi. Mai dobbiamo cancellare questo dalla nostra memoria. Questo evento fa parte del nostro patrimonio nazionale». Riprendendo il motto iniziale del movimento operaio di allora: «Non c'è libertà senza solidarietà», il Papa lo ha commutato nell'affermazione: «Non c'è solidarietà senza amore». «Oggi il mondo e la Polonia hanno bisogno di uomini dal cuore grande, che servano con umiltà e amore, che benedicano e non maledicano, che conquistino la terra con la benedizione». Il giorno dopo, domenica 6 giugno, nell'omelia della messa a Pelplin, il Santo Padre, tornando ancora sull'opera missionaria di sant'Adalberto, invitava tutti i fedeli ad approfondire i contenuti della rivelazione biblica, a leggere e meditare il Vangelo facendo sì che esso non manchi in nessuna casa polacca. Ricordando un detto di san Girolamo: «L'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo», il Papa esortava: «Entrate nel nuovo Millennio con il libro del Vangelo!» (ivi, 7-8 giugno 1999, 4-6).

Un altro importante tema, svolto organicamente almeno due volte, a Toruń e a Varsavia, è stato quello della *cultura*. Parlando ai rettori dei Centri accademici polacchi incontrati nell'Aula Magna dell'Università «Nicolò Copernico» di Toruń (pomeriggio del 7 giugno), Giovanni Paolo II, muovendosi nelle linee da lui stesso tracciate nella recente enciclica *Fides et ratio*, ha svolto un'ampia riflessione delineando ed esaltando il compito attuale degli uomini di cultura e di scienza: offrire al mondo la speranza che nasce dalla Verità: «Il nostro incontro avviene nell'ultimo anno del secolo che sta volgendo al termine. Trovandoci a cavallo tra i secoli, rivolgiamo i nostri pensieri in modo alterno al passato e al futuro. Nel passato cerchiamo gli insegnamenti e le indicazioni per il nostro futu-

Digitized by Google

ro. In questo modo vogliamo meglio precisare e fondare la nostra speranza. Oggi il mondo ha bisogno di speranza e cerca la speranza! Ma la drammatica storia del nostro secolo, con le guerre, le criminose ideologie totalitarie, i campi di concentramento e i *gulag*, non induce piuttosto a cedere alla tentazione dello scoraggiamento e della disperazione?». Guardando «verso l'alto», ossia al mistero di Gesù Cristo, l'uomo può scoprire non solo la sua miseria ma anche la sua grandezza (Pascal). Cristo infatti «ha mostrato all'umanità la più profonda verità su Dio e insieme sull'uomo». Centro della rivelazione di Gesù è che «Dio è amore» (*1 Gv* 4,8). Ora «proprio questa verità su "Dio-Amore" diventa fonte della speranza del mondo e indicatore della strada della nostra responsabilità. [...] La verità sull'amore di Dio getta luce anche sulla nostra ricerca della verità, sul nostro lavoro, sullo sviluppo della scienza, su tutta la nostra cultura». Accennando poi al grande dramma dell'uomo moderno, iniziato soprattutto al tempo dell'Illuminismo, con la separazione tra ragione e fede, il Papa ha affermato che «la scissione [...] tra la fede e la ragione recò danni irreparabili non soltanto alla religione, ma anche alla cultura». Con la citazione di un lungo passaggio della *Fides et ratio* (n. 48), in cui si postula la necessità del dialogo e dell'incontro tra la *parresia* della fede e l'audacia della ragione, il Papa ha indicato il compito degli uomini di cultura e di scienza; ad essi «è stata affidata una speciale responsabilità per la verità: il tendere ad essa, il difenderla e il vivere secondo essa», superando lo scetticismo, l'agnosticismo e il nichilismo e, nello stesso tempo, «la frammentazione del sapere [che] distrugge l'unità interiore dell'uomo». Nel pomeriggio di venerdì 11 giugno, dopo aver celebrato la chiusura del Sinodo plenario nazionale polacco, Giovanni Paolo II ha benedetto la nuova biblioteca universitaria di Varsavia e nell'occasione ha ribadito il principio che la Chiesa e gli ambienti scientifici «sono alleati in modo naturale nel servire l'uomo» (*Oss. Ross.*, 13 giugno 1999).

Di primaria importanza è il discorso che il Santo Padre ha tenuto dinanzi al Parlamento polacco riunito in seduta comune, alla presenza del Presidente della Repubblica, del Primo Ministro, del Governo, del Corpo Diplomatico e dei rappresentanti di Comunità ecclesiali non cattoliche e di altre religioni. Come ha scritto G. Rumi (ivi, 20 giugno 1999, 1), tale discorso è stato «l'appassionata lezione sul rapporto tra fede e politica, tra religione e politica», riguardante non solo la nazione polacca ma in certo

Digitized by Google

senso tutti noi. Per Giovanni Paolo II, consapevole e anche un po' emozionato del fatto che il Papa, per la prima volta, interveniva personalmente di fronte al Parlamento di Varsavia, cosa impensabile fino a 20 anni or sono, quell'incontro era un segno tangibile della Provvidenza divina che guida la storia. Il 2 giugno 1979, ha ricordato il Papa, domandando con fiducia il dono dello Spirito Santo, che scendesse per rinnovare «la faccia della terra. Di questa terra!», «non sapevamo quale forma avrebbero assunto le trasformazioni polacche. Oggi ormai sappiamo quanto in profondità sia arrivata l'azione della potenza divina, che rende liberi e purifica». *Per una grande Comunità europea dello Spirito*, è il centro prospettico del discorso svolto da Giovanni Paolo II dinanzi al Parlamento polacco, seguito con grande attenzione e rispetto da tutti i presenti. Indicando l'uomo e il bene comune quale centro degli sforzi legislativi, con l'uso responsabile, nella vita pubblica, del dono della libertà riconquistata, egli ha allargato ripetutamente lo sguardo verso l'intera Europa da costruire come comunità e non semplicemente come spazio di libero scambio economico o finanziario: «Ogni trasformazione economica deve servire alla formazione di un mondo più umano e più giusto»; «Se vogliamo che la nuova unità dell'Europa sia duratura, dobbiamo costruire sui valori spirituali, che ne furono un tempo alla base, tenendo in considerazione la ricchezza e la diversità delle culture e delle tradizioni delle singole nazioni» (ivi, 12 giugno 1999, 8 s).

Anche parlando ai membri della Conferenza episcopale polacca, riunita nella sede del primate di Polonia, card. J. Glemp (11 giugno), Giovanni Paolo II ha sottolineato la necessità della mobilitazione e della disponibilità di tutta la Chiesa affinché la libertà così duramente riconquistata non vada sciupata, ma si armonizzi nel promuovere sia i propri diritti sia i propri doveri. Nell'arco delle due settimane del suo pellegrinare nella terra natia il Papa ha disegnato le tessere policrome di un unico grande mosaico, ha scritto i capitoli di un unico libro, intitolato al primato dell'amore di Dio, Padre misericordioso. Spetterà alla Chiesa che è in Polonia e all'intera società polacca far sì che il seme di bene abbondantemente sparso dal Pontefice, sull'esempio del «buon seminatore» del Vangelo, possa germogliare e dare tutti i frutti sperati nell'ambito ecclesiale e civile, culturale e morale.

Giovanni Marchesi S.I.

Digitized by Google

ITALIA

LA POVERTÀ IN ITALIA NEL 1998

Lo scorso 14 luglio l'Istituto nazionale di statistica (ISTAT) ha reso noti i dati aggiornati riguardanti la povertà in Italia nel 1998. Essi confermano — come nota il prof. Massimo Livi Bacci (cfr *Il Sole-24 Ore*, 15 luglio 1999) — «l'incapacità delle società avanzate di circoscrivere a proporzioni minime il fenomeno della povertà. [...] Le grandi terapie non hanno funzionato per una ragione o per l'altra: non il socialismo, che ha impoverito le masse e non ha eliminato le disuguaglianze; non le socialdemocrazie e i potenti Stati sociali — alla lunga troppo costosi e penalizzanti per lo sviluppo —; non le economie profondamente liberiste che convivono con ampie sacche di emarginazione». Vogliamo perciò esaminare brevemente i dati, anche perché la povertà è un argomento in genere facilmente «consumato» e poi messo da parte sia dai *mass media* sia dalla classe politica.

Le cifre

La stima della condizione di «povertà relativa» (relativa alle condizioni medie di vita degli abitanti di un Paese) si ottiene, secondo il metodo adottato dall'ISTAT, determinando la «linea di povertà standard», che rappresenta lo spartiacque della situazione delle famiglie: al di sotto di essa un nucleo familiare è giudicato povero. La linea è costituita partendo da una famiglia di due membri la cui spesa mensile per consumi sia inferiore o uguale a quella media per persona nel Paese. Il valore della linea di povertà nel 1998 è risultato di 1.476.000 lire mensili correnti, mentre era di 1.430.600 lire mensili correnti, nel 1997. Per poter paragonare le spese per consumi di famiglie di diversa ampiezza — precisa l'ISTAT — si utilizza un'appropriata «scala di equivalenza», la quale tiene conto delle economie che è possibile realizzare

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 425-432
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999
quaderno 3581 (4 settembre 1999)

Digitized by Google

quando aumenta il numero di componenti e permette di «correggere» di conseguenza i valori della spesa per consumi. Ad esempio, il consumo equivalente di una famiglia di quattro persone (confrontato con quello di una famiglia base di due persone) si ottiene dividendo la sua spesa per 1,632; in altri termini, una famiglia di quattro componenti che spendesse un milione di lire al mese avrebbe lo stesso livello di benessere di una famiglia di due persone che spendesse 612.700 lire. Quindi la soglia di povertà per una famiglia di quattro persone è pari a 1,632 volte quella *standard*, determinata in 1.476.000, e cioè è pari a 2.049.000.

Nel 1998, in Italia, c'erano 2.558.000 famiglie (11,8% dei 21.644.000 famiglie residenti in Italia) in condizione di povertà relativa, per un totale di 7.423.000 individui. La percentuale di questi ultimi sul complesso della popolazione (57.111.000) è rimasta ferma al 13% come nel 1997, mentre per le famiglie si è verificato un leggero miglioramento: dal 12% del 1997 all'11,8% del 1998. In Italia quindi, ogni 100 famiglie, ce ne sono circa 12 che sono povere: questa è l'incidenza della povertà, che esprime appunto il rapporto tra numero di famiglie povere e totale delle famiglie residenti. Se poi proviamo a scomporre per zone questo dato, ci accorgiamo che nel Nord Italia l'incidenza della povertà è del 5,7% delle famiglie residenti (al Nord vive il 47,6% delle famiglie italiane, che equivalgono al 44,3% dei residenti in Italia, cioè 25.327.000 persone) e nel Centro del 7,5% (al Centro vive il 19,4% delle famiglie italiane, che equivalgono al 19,2% dei residenti in Italia, cioè 10.950.000); ma nel Mezzogiorno, la ripartizione territoriale più svantaggiata, l'incidenza della povertà sale al 23,2% delle famiglie residenti (al Sud e nelle isole vive il 33% delle famiglie italiane, che equivalgono al 36,5% dei residenti in Italia, cioè 20.833.000), che comprendono 5.112.000 persone.

Posto pari a 100 il totale delle famiglie povere, risulta che 23 vivono al Nord, 12 al Centro e 65 circa al Sud e nelle isole. Tuttavia, tra il 1997 e il 1998, la situazione nelle Regioni meridionali risulta migliorata, anche se di molto poco (è passata dal 66,6% al 64,7% del totale delle famiglie povere), come anche nel Nord (dal 23,7% al 23%), mentre risulta un peggioramento per le famiglie del Centro (dal 9,7% al 12,3%). L'andamento contro tendenza delle Regioni centrali, secondo l'ISTAT, potrebbe essere imputabile, in qualche misura, al numero non eccessivamente alto delle famiglie in condizione di povertà in quest'area. Esse sarebbero circa 314.000. «Probabilmen-

Digitized by Google

te — ha affermato il prof. Alberto Zuliani, presidente dell'Istituto statistico — la causa è il terremoto in Umbria e nelle Marche».

Un altro indicatore è l'indice di intensità della povertà: esso misura di quanto in media la spesa delle famiglie povere sia percentualmente al di sotto della soglia di povertà; in sostanza fornisce l'indicazione di quanto poveri siano i poveri. A una sostanziale stabilità dell'indice di intensità tra il 1997 (18,6%) e il 1998 (18,9%) nel Nord, si contrappone un peggioramento nel Centro (18,5% nel 1997 e 19% nel 1998) e soprattutto nel Mezzogiorno (ove è passato dal 23% del 1997 al 24,2% del 1998). La percentuale dell'intensità della povertà sul piano nazionale è del 22,4% (era del 21,5% nel 1997).

Caratteristiche delle famiglie povere

Le famiglie più povere sono quelle che hanno un maggior numero di componenti (cinque o più): esse raggiungono il 22,7% sul piano nazionale (erano il 22,3% nel 1997), ma diventano addirittura il 34% (erano il 32,8% nel 1997) nel Mezzogiorno. In quest'area risiede circa il 53% della famiglie di cinque o più componenti, ma la percentuale è dell'82% se si considerano le sole famiglie povere. Anche per le famiglie di quattro componenti l'incidenza della povertà è superiore alla media (11,8%) e pari al 13,6% a livello nazionale. Al contrario, le famiglie di tre componenti risultano le meno disagiate in tutto il Paese (9,7% a livello nazionale; 4,4% al Nord; 6,7% al Centro), sebbene nel Mezzogiorno presentino comunque un'incidenza di povertà elevata (20,4%). Nel Sud e nelle isole essa rimane elevata anche per le famiglie con 2 componenti (23,1%) e con un solo membro (20,1%).

Passando dall'analisi secondo l'ampiezza della famiglia a quella secondo la tipologia, si nota che la presenza di almeno un figlio minore è associata a una maggiore incidenza della povertà, che risulta del 13,9% a livello nazionale (ma che raggiunge il 24,5% nel Mezzogiorno). La condizione è particolarmente disagiata quando in famiglia ci sono tre o più figli minori: in tal caso l'incidenza della povertà giunge al 27,2% a livello nazionale e al 37,8% nel Mezzogiorno. Per le famiglie costituite da una sola persona o da una coppia, l'incidenza della povertà cambia in base all'età del capofamiglia (oggi si preferisce usare il termine «persona di riferimento», ma noi qui continueremo a usare la vecchia dizione); essa è tre vol-

Digitized by Google

te più alta (13,4%) se il capofamiglia ha 65 anni o più rispetto alla situazione in cui quest'ultimo ha meno di 65 anni (3,9%). Le famiglie con il capofamiglia di età compresa tra 45 e 54 anni presentano la minore incidenza di povertà (8,7%): si tratta infatti di una fascia di età nella quale il reddito raggiunge la sua «fase matura».

Anche il sesso del capofamiglia incide sulla situazione economica della famiglia: infatti le famiglie con a capo una donna presentano incidenze di povertà costantemente superiori (12,2%) rispetto a quelle con a capo un uomo (11,7%). Il divario diventa più ampio nel Mezzogiorno, ove, rispetto alla media del 23,2% di incidenza di povertà, le famiglie in cui il capofamiglia è un maschio scendono al 22,6% e quelle con capofamiglia una donna salgono al 25,1%. Infine le famiglie con capofamiglia senza titolo di studio o con la licenza elementare hanno presentato nel 1998 un'incidenza di povertà del 18,7%. Essa diminuisce con l'aumento del grado di istruzione: 13,9% se il capofamiglia ha la licenza di scuola media inferiore; 8,3% se ha un titolo di scuola media superiore; 3,9% se è laureato. In quest'ultimo caso l'incidenza è dello 0,9% al Nord, del 3,1% al Centro e dell'8,2% nel Mezzogiorno.

La mancanza di lavoro. Raggiunge soltanto l'8% circa la percentuale di famiglie povere nelle quali il capofamiglia è un lavoratore, dipendente (8,5%) o autonomo (6,3%), sebbene rimangano forti differenze territoriali: se il capofamiglia è un lavoratore dipendente, l'incidenza della povertà al Nord è del 3,4%, al Centro del 5%, ma al Sud del 17,4%; se il capofamiglia è un lavoratore autonomo, le percentuali diventano: al Nord il 3%, al Centro il 5%, ma al Sud il 18%. Se, poi, il capofamiglia si è ritirato dal lavoro, dall'8% (incidenza di povertà nelle famiglie nelle quali il capofamiglia lavora) si sale al 13,5%, anche in questo con forti squilibri territoriali: 7,7% al Nord, 9,9% al Centro e 27,6% nel Mezzogiorno.

La relazione tra mancanza di lavoro e povertà è stata analizzata classificando le famiglie rispetto al numero di componenti disoccupati e in cerca di prima occupazione. Emerge con evidenza infatti lo stretto legame tra i due fenomeni: per le famiglie in cui nessun componente è in cerca di occupazione l'incidenza di povertà si ferma al 10,1% (5,4% al Nord; 7,1% al Centro; 20,2% nel Mezzogiorno); quando c'è una persona in cerca di occupazione il tasso sale al 20,2% (9,1% al Nord, 10% al Centro; 30,5% nel Mezzogiorno); esso diventa del 39,3% (24,4% al Nord; 16,2% al Centro; 45% nel Mezzogiorno) se in famiglia ci sono 2 o più persone in

Digitized by Google

cerca di lavoro; in questa situazione si trovano 190.000 famiglie. In particolare nel Sud c'è stato un evidente peggioramento nella mancanza di lavoro, perché all'attuale 45%, appena citato, corrispondeva il 39,3% nel 1997. Nel Nord poi l'incidenza di povertà tra le famiglie con due o più persone in cerca di occupazione (24,4%) è di quasi cinque volte superiore a quella (5,4%) delle famiglie in cui nessun componente è in cerca di lavoro.

Le persone povere

L'incidenza della povertà sulle persone è rimasta stabile sia nel 1997 sia nel 1998 (13%). La percentuale di individui poveri è quindi superiore a quella delle famiglie (11,8%) a causa della maggiore incidenza della povertà tra i nuclei familiari più numerosi. La suddivisione dell'incidenza sulle persone secondo le zone territoriali vede il Nord al 5,7% (nel 1997 il 5,8%), il Centro al 7,9% (6,6%) e il Mezzogiorno al 24,5% (25,2%). I giovani e gli anziani rappresentano i gruppi di età più sfavoriti. Infatti nei giovani fino a 18 anni l'incidenza di povertà a livello nazionale nel 1998 era del 16,7% (nel 1997 del 16,1%), con la seguente suddivisione territoriale: Nord 7,5% (1997: 6,5%), Centro 8,8% (6,8%), Mezzogiorno 25,6% (26%); nei giovani-adulti (da 19 a 34 anni) nel 1998 il tasso era del 13,5% (nel 1997: 13,2%): Nord 5,7% (5,4%), Centro 7,2% (6,5%), Mezzogiorno 23,6% (23,3%); negli adulti (da 35 a 64 anni) nel 1998 il tasso era dell'11,4% (nel 1997: 11,8%): Nord 5% (5,1%), Centro 6,8% (5,7%), Mezzogiorno 20,8% (22,2%); negli anziani (65 anni e oltre) nel 1998 il tasso era del 12,4% (nel 1997: 12,5%): Nord 6,4% (6,5%), Centro 7,6% (6,4%), Mezzogiorno 22,5% (23,2%).

Le famiglie a rischio di povertà. La divisione della popolazione tra poveri e non poveri, determinata dalla linea di povertà, può essere maggiormente precisata considerando una zona grigia di circa il 20%, in più o in meno, rispetto alla linea di povertà. Si possono così tracciare tre situazioni: un'area di forte disagio, a cui appartengono le famiglie con valori di consumo al di sotto dell'80% della soglia di povertà; un'area di disagio meno accentuato, a cui appartengono le famiglie con valori di consumo tra l'80% della soglia e la soglia stessa; un'area infine in cui le famiglie sono caratterizzate da livelli di consumo più alti. Il pericolo di una caduta dalla seconda nella prima categoria, nell'attuale

Digitized by Google

congiuntura economica, è all'ordine del giorno. In particolare la metà delle famiglie povere (1.241.000 nuclei familiari, pari al 5,7%) vive in situazioni di forte disagio economico: si tratta di 236.000 famiglie nel Nord (2,3%), 125.000 nel Centro (3,1%) e 880.000 nel Mezzogiorno (12,3%). L'11,8% delle famiglie si trova nella zona compresa tra l'80% della soglia di povertà e la soglia stessa (5,7% al Nord, 7,5% al Centro e 23,2% nel Mezzogiorno). Il 19,6% delle famiglie si trova al 120% della soglia di povertà (10,8% al Nord, 14,2% al Centro, 35,4% nel Mezzogiorno). Le differenze territoriali emergono con evidenza: le famiglie non a rischio di povertà sono il 90% al Nord e il 65% nel Mezzogiorno.

La povertà assoluta. La linea di povertà assoluta viene tracciata in base al valore monetario di un paniere di beni e servizi valutati come indispensabili affinché una famiglia di una data ampiezza possa raggiungere un livello di vita «socialmente accettabile» nel Paese. Sono definite povere, secondo tale criterio, le famiglie che presentano una spesa media familiare inferiore o uguale al valore monetario del paniere. Questo è calcolato per ciascuna famiglia, tenendo presente il numero dei membri e mettendo insieme i valori delle singole voci (alimentare, abitazione, residuale), calcolate per diverse tipologie familiari. Non sono perciò necessari coefficienti correttivi per il diverso numero di soggetti che fanno parte della famiglia.

Nel 1998 la linea di povertà assoluta per una famiglia di due persone è stata stimata in 994.000 lire mensili, mentre, come abbiamo visto, la linea di povertà relativa era di 1.476.000 lire. La differenza tra le due soglie si riduce progressivamente con l'aumento dell'ampiezza della famiglia. L'incidenza della povertà assoluta nel 1998 era del 4,4% a livello nazionale (nel 1997 sempre il 4,4%), corrispondente a 954.856 famiglie (nel 1997 erano 952.684), con forti differenze territoriali: Nord 1,6% (nel 1997 era lo stesso tasso), corrispondente a 168.655 famiglie (nel 1997: 161.791); Centro 2,2% (1,8%), corrispondente a 93.267 famiglie (nel 1997: 73.939); Mezzogiorno 9,7% (10,1%), corrispondente a 692.934 famiglie (nel 1997: 716.953).

Approfondendo l'analisi dell'incidenza della povertà assoluta in relazione all'ampiezza della famiglia, si nota che essa era del 4,5% (5% nel 1997) per le famiglie con un solo componente, del 3,2% (3,1%) per quelle con 2 componenti, del 3,1% (2,9%) per quelle con 3 componenti, del 4,8% (5,1%) per quelle con 4 componenti. Passando poi alla tipologia familiare, l'incidenza della

Digitized by Google

povertà nel 1998 era così presente: 1,9% (1,9% nel 1997) nelle famiglie con un solo componente, con meno di 65 anni; 5,9% (6,7%) in quelle con una persona sola, con 65 anni o più; 1,1% (1,4%) nella coppia con capofamiglia con meno di 65 anni; 4,7% (4,2%) nella coppia con capofamiglia con 65 anni o più; 3,1% (2,5%) nella coppia con 1 figlio; 4,5% (4,9%) nella coppia con 2 figli; 12,7% (11,3%) nella coppia con 3 o più figli; 3,9% (4%) nel caso di «monogenitore»; 6,6% (6,3%) in altre tipologie.

Infine, per completezza, diamo l'entità in lire della linea di povertà assoluta secondo l'ampiezza della famiglia. Nel nucleo familiare composto da una sola persona nel 1998 la linea era fissata in 675.000 lire (nel 1997: 663.000); da due persone 1.012.000 lire (994.000); da tre persone 1.438.000 lire (1.412.000); da quattro persone 1.821.000 lire (1.788.000); da cinque persone 2.295.000 lire (2.254.000); da sei persone 2.645.000 (2.598.000); da sette o più persone 2.984.000 lire (2.932.000).

Conclusione

Il prof. Zuliani, commentando i dati sulla povertà, ha affermato: «I poveri statisticamente esisteranno sempre, anche in un Paese ricchissimo»; una tale affermazione, anziché ai numeri, sembra rifarsi quasi — *sit venia verbis* — al detto di Gesù: «I poveri infatti li avete sempre con voi» (*Mt* 26,11; *Mc* 14,7; *Gv* 12,8). Ora, al di là dei «riferimenti evangelici», l'affermazione del Presidente dell'ISTAT è statisticamente vera, ma il problema rimane, almeno per quel che riguarda i numeri delle persone implicate: come lo affronta un Paese come l'Italia che fa parte delle sette nazioni più industrializzate del mondo? L'on. Livia Turco, ministra per la Solidarietà sociale, presente alla conferenza stampa dell'Istituto statistico, si è affrettata ad annunciare lo stanziamento di non meno di mille miliardi nella prossima legge finanziaria. Ci auguriamo che sia così, ma non possiamo dimenticare che, nonostante l'impegno costante suo e del suo Ministero e anche i provvedimenti che è riuscita a far approvare, essi nella massima parte attendono di essere attuati (ad esempio, nonostante i limiti di finanziamento e la forma sperimentale, non è ancora operativo il reddito minimo di inserimento; e così pure il sostegno al costo dell'affitto per le famiglie a basso reddito) e quindi «i poveri attendono». Un passo in avanti sarà costituito dall'entrata in vigore dei provvedimenti riguardanti il cosiddetto «riccometro», cioè l'«indicatore della situazione economica equivalente»

Digitized by Google

(ISE), necessario per determinare l'accesso agevolato alle prestazioni sociali. Uno dei tre decreti di cui si è in attesa, tocca proprio al Ministero per la Solidarietà sociale emanarlo: si tratta di quello che conterrà il modello unificato per l'autocertificazione dei dati relativi al nucleo familiare che chiede il beneficio. Il «riccometro», tra l'altro, costituisce il presupposto per concedere l'assegno ai nuclei familiari con almeno tre figli minori, previsto dal collegato alla finanziaria 1999, e l'assegno di maternità per i figli nati successivamente al 1° luglio.

Infatti, come risulta dai dati, aumenta la quota di famiglie con tre o più figli, in particolare se minori, che si trovano in una situazione di povertà: nel 1998 era il 27,2% delle famiglie povere, l'1,5% in più rispetto al 1997. L'intervento in loro favore, che però sinora non è ancora esecutivo, dovrebbe consistere non solo in assegni per i figli (quelli previsti sono comunque insufficienti), ma anche in servizi a favore delle persone (asili nido, *baby sitter* e così via) e nella flessibilità dell'orario di lavoro, che permette alle donne di curare i figli e di non abbandonare il lavoro.

Un altro elemento che concorre a determinare la situazione di povertà è il grado d'istruzione del capofamiglia: l'incidenza passa dal 19% nel caso egli abbia la licenza elementare al 3,9% nel caso sia laureato. Quindi oltre agli indicatori economici positivi, come reddito e consumo, conta molto l'investimento in capitale umano: qui non possiamo non rilevare che è passato un altro anno scolastico senza che la riforma della scuola superiore abbia compiuto alcun passo in avanti.

Rimane infine circa un milione di famiglie in situazione di povertà assoluta; in pratica una famiglia con due persone che sopravvive con circa un milione al mese. In una società ricca e piena di tanti sprechi, la loro situazione potrebbe essere almeno alleviata, sia attraverso l'intervento del volontariato, come già avviene, sia attraverso una diversa ripartizione delle erogazioni previste dal bilancio statale e da quelli degli enti locali, insieme alla lotta contro gli sprechi, le diseconomie nella Pubblica Amministrazione e l'evasione fiscale. Ma non ci nascondiamo di essere pessimisti, perché non esiste alcun sindacato che difenda i poveri, i quali, essendo una minoranza, contano poco elettoralmente. Continueremo perciò, insieme alla comunità cristiana e a tutti gli uomini e le donne di buona volontà, a farci voce di coloro che non sono ascoltati.

Michele Simone S.I.

Digitized by Google

ESTERO

CONCLUSA LA TRANSIZIONE IN SUDAFRICA

Il 27 aprile del 1994 si svolsero nella Repubblica Sudafricana le prime elezioni a suffragio universale con l'estensione del diritto di voto anche alle persone di razza nera, che rappresentano il 70% della popolazione. Il principio «una persona-un voto» è stato acquisito dopo molte generazioni in seguito alla rivoluzione pacifica avviata dall'allora presidente della Repubblica Frederick de Klerk, *leader* del partito egemone, il *National Party*, che governò il Paese dal 1944 al 1994 e che soltanto nel 1990 diede la possibilità di entrarvi anche alle persone appartenenti ai gruppi razziali diversi dai bianchi. La rivoluzione da lui coraggiosamente avviata fu assecondata da Nelson Mandela, liberato dal carcere dopo 27 anni di detenzione e diventato capo incontrastato del più forte partito dei neri sudafricani, l'*African National Congress* (ANC). A entrambi, com'è noto, è stato assegnato il premio *Nobel* per la pace nel 1993.

Le elezioni dell'aprile 1994 furono indette dopo che i due *leader* avevano convenuto di varare una Costituzione provvisoria, ratificata dal Parlamento il 22 dicembre 1993 ed entrata effettivamente in vigore il 27 aprile 1994. La Costituzione provvisoria era il risultato di un onorevole compromesso tra i *leader* dei due maggiori partiti del Paese cui avevano aderito in tutto o in parte le altre forze minori. Con le elezioni a suffragio universale si dovevano eleggere i 400 membri dell'Assemblea Nazionale, la quale, a sua volta, avrebbe eletto il presidente della Repubblica e capo del Governo. Nell'esercizio del suo potere, il presidente sarebbe stato affiancato da due vicepresidenti nominati dai partiti che nell'Assemblea Nazionale avessero ottenuto un minimo di 80 seggi, equivalente al 20% dei voti. Si sarebbe poi dovuto formare un Governo multirazziale con la partecipazione dei partiti che avessero ottenuto almeno il 5% dei voti espressi. Con questo assetto istituzionale si sarebbe dovu-

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 433-441 quaderno 3581 (4 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

to governare il Paese per un periodo di transizione di cinque anni, al termine del quale si sarebbero svolte nuove elezioni generali come effettivamente è avvenuto nel giugno 1999. Durante il periodo di transizione si sarebbe dovuta varare la Costituzione definitiva della Repubblica Sudafricana.

Le elezioni del 27 aprile 1994 (cfr *Civ. Catt.* 1994 II 505-511) diedero il seguente risultato: 252 seggi (62,65%) all'*African National Congress*, di Mandela; 82 seggi (20,34%) al *National Party*, di de Klerk; 43 seggi (13%) all'*Inkatha Freedom Party* di Buthelezi, *leader* di un movimento di liberazione del gruppo etnico degli zulù, divenuto forza politica multirazziale nel 1990; 9 seggi (2,17%) al *Freedom Front*, partito di estrema destra bianco guidato da Viljoen; 7 seggi (1,73%) al *Democratic Party*, partito interrazziale; 5 seggi (1,25%) al *Pan African Congress*, di ispirazione marxista; 2 seggi (0,46%) all'*African Christian Democratic Party*. Alle liste di altri 12 partiti non venne assegnato alcun seggio. Il successo del partito di Mandela (ANC) era scontato. Tuttavia l'essersi fermato al 62,65% non gli consentì di disporre della maggioranza qualificata dei due terzi richiesti per approvare da solo la nuova Costituzione. Il partito di Mandela e quello di de Klerk superarono la quota di 80 deputati nell'Assemblea Nazionale e quindi acquisirono il diritto di affiancare un loro esponente al presidente Mandela, in qualità di vicepresidenti. L'*African National Congress* designò Thabo Mbeki, considerato dagli osservatori il delfino di Mandela e suo probabile successore, come di fatto si è verificato. Il *National Party* scelse il suo *leader*, de Klerk, per ricoprire la carica di vicepresidente. Nel Governo formato dal presidente Mandela furono assegnati incarichi ministeriali anche all'altro partito che aveva superato il 5% dei voti espressi: l'*Inkatha Freedom Party* di Buthelezi. A quest'ultimo venne affidato l'importante Ministero degli Interni.

Assumendo la presidenza e la guida del Governo del Paese, Nelson Mandela era cosciente di quanto fosse impegnativo e delicato il compito che gravava sulle sue spalle. Dopo decenni di regime di *apartheid*, inventato dalla minoranza bianca per tenere a bada col sopruso e con le armi la stragrande maggioranza di persone di colore ridotte in una condizione di quasi schiavitù, era naturale attendersi che queste masse, conquistato il potere, esigessero un rapido e radicale cambiamento delle loro condizioni di vita, ottenendo ciò che a loro era stato negato per diverse genera-

Digitized by Google

zioni: benessere, lavoro, casa, igiene, sanità, istruzione, sicurezza, libertà ecc. Ma la pacifica e coraggiosa rivoluzione messa in atto da de Klerk e da Mandela sarebbe potuta fallire se le legittime esigenze della maggioranza nera fossero state imposte in un clima sociale di violenza contro la minoranza bianca, che non l'avrebbe certamente subita passivamente.

Il varo della Costituzione definitiva della nuova Repubblica Sudafricana sarebbe stato il banco di prova della saggezza della classe politica e della sua capacità di operare una sintesi intelligente dei diritti, dei doveri e degli interessi di una società multietnica e multirazziale desiderosa di convivere in pace. Ed è opinione assai diffusa che la classe politica sudafricana abbia superato positivamente la difficile prova.

La nuova Costituzione della Repubblica Sudafricana

La nuova Costituzione fu approvata dall'Assemblea Costituente, formata dai membri dei due rami del Parlamento, l'Assemblea Nazionale e il Senato, in seduta comune, l'8 maggio 1996. Come tutte le Costituzioni moderne è molto avanzata nella tutela della dignità della persona umana. E, tenendo conto del passato regime di *apartheid*, essa è molto minuziosa nell'elencare i diritti, i doveri e i valori sui quali la società sudafricana si fonda. Per quanto riguarda la cosiddetta ingegneria istituzionale, la nuova Carta costituzionale contiene alcune originalità interessanti derivanti dall'esperienza storica della società sudafricana.

I valori fondanti della Repubblica Sudafricana sono: la dignità della persona umana, l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, il non razzismo, il non sessismo; il primato della Costituzione e dello Stato di diritto; il suffragio universale; il sistema multipartitico e un Governo democratico. Lo Stato non può fare ingiuste discriminazioni a motivo della razza, del sesso, dello stato coniugale, dell'origine etnica o sociale, del colore della pelle, dell'orientamento sessuale, dell'età, dello stato di disabile, della religione, della coscienza, della fede, della cultura e della lingua. I cittadini sono garantiti contro la detenzione senza processo, contro la tortura e ogni forma di punizione o trattamento disumani. Sono tutelati: il diritto alla *privacy*; la libertà di coscienza e di manifestazione del pensiero; la libertà politica, di residenza, di movimento; il diritto di fondare sindacati di lavoratori e di imprendi-

Digitized by Google

tori, il diritto di proprietà privata fatta eccezione del programma del Governo di mettere in atto la riforma agraria e la redistribuzione dei terreni agricoli tenendo presente le richieste di coloro che furono espropriati dopo il 19 giugno 1913; il diritto a una casa decente, al cibo, all'acqua, all'assistenza sociale in caso di necessità, all'istruzione scolastica impartita in una delle lingue ufficiali dove sia ragionevolmente praticabile.

Per quanto riguarda le strutture istituzionali, il Sudafrica è uno Stato sovrano entro il quale il potere è diviso in tre sfere: nazionale, provinciale e municipale. Le tre sfere sono distinte, interdipendenti e intercorrelate e tutte devono mirare al mantenimento della pace, dell'unità nazionale e dell'indivisibilità della Repubblica. A livello nazionale, il potere legislativo è attribuito al Parlamento formato da due Camere: l'Assemblea Nazionale, composta da 350 a 400 membri, eletti dal popolo con un sistema proporzionale; e il Consiglio Nazionale delle Province, che ha sostituito il vecchio Senato, ed è composto da 90 membri, eletti dalle Assemblee legislative delle 9 Province in cui è diviso il territorio della Repubblica (ogni Provincia elegge 10 membri). Il potere esecutivo è esercitato dal presidente della Repubblica, che è simultaneamente capo dello Stato e capo del Governo nazionale. Egli è eletto dall'Assemblea Nazionale tra uno dei suoi membri ed esercita il potere insieme con i ministri che compongono il Gabinetto. Il presidente può essere rieletto per una sola volta. Ogni partito che ha ottenuto 80 o più seggi all'Assemblea Nazionale può nominare un suo vicepresidente da affiancare al presidente. Il Governo non può essere composto da più di 27 ministri; e ogni partito che ha ottenuto almeno 20 seggi all'Assemblea Nazionale (pari al 5% dei voti espressi) ha la facoltà di esigere un numero di Ministeri in proporzione alla sua forza parlamentare. A livello provinciale, le 9 Province godono di ampia autonomia. Ciascuna può darsi una propria Costituzione, che deve, però, essere conforme ai princìpi di quella nazionale. Elegge una sua Assemblea legislativa e forma un proprio Governo.

Oltre al potere giudiziario, che ricalca il modello anglo-olandese, la Costituzione sudafricana ha dato vita ad alcune istituzioni statali a sostegno della democrazia costituzionale: il *Public Protector* (Difensore Pubblico), che ha il compito di indagare su ogni comportamento negli affari di Stato, nella pubblica amministrazione o in qualsiasi sfera di governo sospettato di essere impro-

Digitized by Google

prio; la *Human Rights Commission* (Commissione dei diritti umani); la *Commission for the Protection and Promotion of Cultural, Religious and Linguistic Communities* (Commissione per la protezione e la promozione delle comunità culturali, religiose e linguistiche); la *Commission for Gender Equality* (Commissione per l'uguaglianza dei generi); la *Electoral Commission* (Commissione elettorale) e l'*Auditor-General* (Controllore generale).

La presidenza di N. Mandela

Nelson Mandela si insediò al potere il 10 maggio 1994 e formò un Governo provvisorio dove, oltre a una grande maggioranza di Ministeri affidati a esponenti dell'*African National Congress*, erano presenti 6 ministri del *National Party* e 3 dell'*Inkatha Freedom Party*. Dopo il varo della nuova Carta Costituzionale, il *National Party* di de Klerk decise di uscire dal Governo per assumere in Parlamento il ruolo di principale forza di opposizione. Pertanto, a partire dal 30 giugno 1996, il Governo presieduto da Mandela, avente come vicepresidente il suo delfino, Thabo Mbeki, risultò composto da 22 ministri dell'ANC e da 3 dell'IFP.

Nel suo primo discorso davanti al Parlamento, il 24 maggio 1994, il presidente Mandela, con prudente realismo, espose un programma che prevedeva a breve termine il varo di misure atte a garantire assistenza medica gratuita a tutti i bambini al di sotto di 6 anni e alle donne in gravidanza; a fornire la mensa scolastica gratuita agli alunni delle scuole elementari; l'elettrificazione di 350 mila case nell'arco di un anno e la liberazione dal carcere di molti minori devianti. I ministri del suo Governo vararono poi un piano di lavori pubblici mirato a creare 2 milioni e mezzo di posti di lavoro entro cinque anni; la costruzione di 80 mila case entro il 1995, per giungere a 300 mila entro il 2000. Questi provvedimenti tendevano a dare attuazione al piano generale di ricostruzione e sviluppo (RDP: *Reconstruction and Development Plan*), che era stata la parola d'ordine di Mandela nella campagna elettorale.

Allo scopo di favorire un clima di distensione tra le varie etnie del Paese e di placare eventuali moti di vendetta per le violenze subìte ai tempi dell'*apartheid*, il Governo Mandela decise di istituire una Commissione speciale (*Truth and Reconciliation Commission*) con il compito di indagare sui crimini compiuti da ogni formazione politica dal 1960 al 1993. La Commissione, presieduta

Digitized by Google

dall'arcivescovo anglicano Desmond Tutu, doveva far luce sulle violazioni contro i diritti umani compiute in quel periodo e aveva il potere di concedere l'amnistia a chi confessava crimini commessi per motivi politici. La Commissione iniziò i suoi lavori nell'aprile 1996 e li concluse il 31 luglio 1998. Ci sono state più di 7.500 richieste di amnistia, poi valutate da un apposito Comitato. Secondo un'inchiesta condotta per conto del quotidiano *Business Day*, la maggioranza dei sudafricani ritiene che il lavoro della Commissione abbia peggiorato le relazioni interrazziali invece di migliorarle. Questo parere è stato espresso dal 74% degli appartenenti al gruppo etnico indiano, dal 72% dei bianchi e dal 62% dei neri e dei meticci intervistati, lasciando così irrisolto il delicatissimo problema di come si possa promuovere la riconciliazione senza rinunciare a fare giustizia dei delitti perpetrati nei decenni passati.

I sindacati dei lavoratori dell'industria mostrarono subito la loro vitalità promuovendo un'ondata di scioperi per strappare aumenti salariali e per protestare contro la lentezza del cambiamento. Interponendo la sua autorevolezza, Mandela invitò i *leader* sindacali a ricordarsi che nel Paese poco meno della metà della forza lavoro (composta di circa 12 milioni di lavoratori) erano disoccupati e che gli scioperi, invece di creare posti di lavoro, generavano paura negli imprenditori e li dissuadevano dal fare investimenti produttivi. Un altro difficile problema lo posero a Mandela i reparti di guerriglieri armati che si erano costituiti all'interno del suo partito, l'ANC, e che, sciogliendosi, si sarebbero dovuti integrare nell'esercito nazionale (*South African National Force*). Per protestare contro la lentezza dell'integrazione e le misere condizioni di vita, 7.000 appartenenti a tali reparti si ammutinarono. Mandela, pur riconoscendo la fondatezza delle loro proteste, li richiamò all'ordine e alla disciplina.

A partire dagli anni Ottanta, nonostante le ricchezze minerarie e l'alto livello tecnologico e produttivo del sistema manifatturiero, il Sudafrica attraversò un lungo periodo di stagnazione dovuto soprattutto alle sanzioni economiche imposte dalla comunità internazionale come atto di protesta contro il regime di *apartheid*. Ma la pacifica rivoluzione attuata dai due *leader* ribaltò la situazione. Verso la fine del 1993 tutte le sanzioni economiche erano state rimosse e l'economia sudafricana riprese a svilupparsi e a crescere con notevole vigore. Il PIL (Prodotto Interno Lordo) aumentava oltre il 2% su base annua. L'inflazione veniva conte-

Digitized by Google

nuta sotto il 10%, toccando addirittura il 5,5%, il più basso degli ultimi 24 anni. La svalutazione del *rand* (la moneta nazionale) sul mercato dei cambi aveva raggiunto il 20% nel 1996. Crescevano, così, le esportazioni e venivano attratti capitali esteri. Secondo fonti governative, nell'arco dei primi tre anni della legislatura (1994-97), erano state costruite 322.000 case; oltre un milione erano state fornite di acqua potabile; e 900.000 di elettricità. Purtroppo il buon andamento dell'economia non produceva nuovi posti di lavoro e la disoccupazione rimaneva su tassi molti elevati (oltre il 40%). Circa 2 milioni di lavoratori iscritti al sindacato COSATU (*Congress of South African Trade Unions*) parteciparono a uno sciopero generale di 24 ore nel giugno 1997, ripetuto in agosto e, di nuovo, ma per 48 ore, in ottobre dello stesso 1997 per protestare contro la legge sulle Condizioni Fondamentali dell'Occupazione che riduceva l'orario di lavoro da 46 a 45 ore settimanali e concedeva quattro mesi di ferie non pagate per motivi di maternità, mentre i sindacati chiedevano l'abbassamento dell'orario di lavoro a 40 ore settimanali e sei mesi di ferie per maternità, quattro dei quali con pagamento del salario.

Le violenze che per anni hanno caratterizzato i rapporti interetnici si sono attenuate, ma non sono del tutto scomparse. La situazione è rimasta piuttosto tesa nella regione del KwaZulu/Natal dove il partito più forte e rappresentativo è l'*Inkatha Freedom Party*, di Buthelezi. Qui gli scontri che hanno causato varie vittime sono continuati tra i miliziani dell'IFP e gli esponenti politici e i seguaci del partito di Mandela, l'ANC. Altri scontri hanno avuto come protagonisti i seguaci dell'ANC e i membri di una nuova formazione politica, il Movimento Democratico Unito (UDM: *United Democratic Movement*), guidato da Sifiso Nkabinde, ex militante nell'ANC di Mandela, ma espulso perché giudicato come una specie di «signore della guerra». Anche Città del Capo è stata teatro di violenze rivendicate da due gruppi finora sconosciuti: i Musulmani Contro l'Oppressione Globale (MAGO: *Muslim Against Global Oppression*) e il Movimento Popolare contro il Gangsterismo e la Droga (PAGAD: *People Against Gangsterism and Drug*). Ma al di là della violenza politica, ciò che desta grandi preoccupazioni è la criminalità sociale che, secondo dati attendibili, provoca 20.000 delitti l'anno: uno ogni 17 secondi.

Sul piano internazionale il presidente Mandela ha acquisito un prestigio personale che si è riflesso sulla politica estera del Sudafri-

Digitized by Google

ca. Al suo insediamento erano presenti numerosi *leader* internazionali, tra i quali il Duca di Edimburgo in rappresentanza della Gran Bretagna, il vicepresidente americano Al Gore e la moglie di Clinton, Hillary; il *leader* palestinese Yasser Arafat, il presidente cubano Fidel Castro, il premier britannico John Major, il presidente francese François Mitterrand. Mandela compì una trionfale visita negli Stati Uniti dove incontrò il presidente Clinton e rivolse un discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite. Dopo 20 anni di assenza il Sudafrica venne riammesso all'ONU e nel *Commonwealth*, che aveva lasciato nel 1961; ed entrò a far parte di vari organismi africani, tra cui l'Organizzazione per l'Unità Africana (OUA).

Le elezioni del 3 giugno 1999

Con l'approssimarsi della conclusione del quinquennio di transizione che sarebbe coincisa con la fine della legislatura e con le elezioni per il rinnovo dell'Assemblea Nazionale, si sono verificati fenomeni di turbolenza e di cambiamento nelle principali forze politiche. L'ex presidente della Repubblica, F. de Klerk, si dimise dalla guida del *National Party* (NP), avendo percepito che una forte corrente di oppositori lo riteneva «un simbolo del passato» e che, ormai, più che svolgere una funzione propulsiva del partito ne era un peso. Gli subentrò Marthinus van Schalkwy, un personaggio scolorito e privo di carisma. Da questo partito si separò, poi, Roelf Meyer che diede vita a un movimento (*New Movement Process*) in vista della fondazione di un nuovo partito nel quale convogliare un certo numero di esponenti locali in rotta con la dirigenza nazionale. Comunque, alle elezioni il *National Party* si presentò col nome di *New National Party* (Nuovo Partito Nazionale). Nelson Mandela, nel dicembre 1997 lasciò la presidenza dell'*African National Congress*, trasferendola al suo delfino, Thabo Mbeki, dando così un segnale che sarebbe stato lui il nuovo presidente della Repubblica.

L'esito delle elezioni dello scorso 3 giugno è stato il seguente (tra parentesi il numero dei seggi nel precedente Parlamento): *African National Congress* (il partito di Mandela) 266 seggi (252); *United Democratic Movement* (nato da una scissione dall'AFN operata da Sifiso Nkabinde) 14 (-); *Inkatha Freedom Party* (il partito di Buthelezi) 34 (43); *Democratic Party* (partito di centro di ispirazione liberale guidato da Tony Leon) 38 (7); *New National*

Digitized by Google

Party (il partito dei bianchi) 28 (82); *Freedom Front* (partito di estrema destra guidato da Viljoen) 3 (9); Altri 17 (7).

Analizzando i risultati delle elezioni, gli osservatori hanno sottolineato gli aspetti più caratterizzanti della situazione del Sudafrica al termine del periodo di transizione, dominato dalla personalità di Mandela. Il partito dei bianchi, il *National Party* (diventato il *New National Party*) che aveva egemonizzato per decenni la vita politica del Paese nel periodo dell'*apartheid* e che nelle passate elezioni era riuscito a proporsi come la maggior forza di opposizione, ha perduto i due terzi della sua consistenza parlamentare, scendendo da 82 a 28 seggi ed è probabile che sia destinato a estinguersi. Nel ruolo di opposizione ufficiale è subentrato il *Democratic Party*, che da 7 seggi è salito a 38. Il suo *leader*, Tony Leon, nella passata legislatura aveva dato prova di essere il più intelligente e abile critico della politica mandeliana.

L'*African National Congress* (il partito dei neri) salendo a 266 seggi ha raggiunto la maggioranza qualificata del 65% richiesta per eventuali modifiche costituzionali. In realtà gli mancherebbe un seggio perché il presidente dell'Assemblea Nazionale non vota. Ma, nel caso in cui il nuovo capo dell'Esecutivo, Thabo Mbeki, riuscisse ad aggregare nel Governo qualche altro partito minore disporrebbe comodamente della maggioranza qualificata in Parlamento. Se ciò avvenisse, si profilerebbe il pericolo che molte garanzie democratiche previste dalla Costituzione vigente vengano soppresse.

Thabo Mbeki è un ex comunista convertito all'economia di mercato; gode della fiducia delle piazze economiche internazionali ed è particolarmente legato alla Casa Bianca, soprattutto al vicepresidente Al Gore. Nel suo primo discorso dopo la vittoria il neopresidente sudafricano ha pronunciato parole rassicuranti: «Dobbiamo accostarci all'esercizio del potere senza arroganza, bensì con umiltà e senso di responsabilità. Il Sudafrica appartiene a tutti, neri e bianchi». Le previsioni degli osservatori è che Thabo Mbeki sarà un *leader* di parola.

Angelo Macchi S.I.

Digitized by Google

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

RECENSIONI

Le missioni popolari della Congregazione della Missione nei secoli XVII-XVIII, a cura di LUIGI MEZZADRI, Roma, CLV - Ed. Vincenziane, 1999, 551, s.i.p.

Le missioni popolari sono state una delle esperienze di «apostolato diretto» più significative della Chiesa post-tridentina. Le nuove congregazioni di chierici regolari — nate all'interno del movimento di Riforma cattolica — videro proprio in esse «la punta di lancia della pastorale cattolica». Già, però, alla fine del Medioevo gli Ordini mendicanti avevano utilizzato le missioni popolari per avvicinare il popolo alla Chiesa, che durante i secoli precedenti si era eccessivamente mondanizzata e feudalizzata. La loro predicazione, di contenuto più morale che dogmatico, era spesso accompagnata da «penitenti» o «flagellanti» — che a volte si riunivano anche in confraternite —, i quali precedevano il predicatore nelle città, preparando la gente con l'esempio della penitenza all'ascolto della parola di Dio e alla conversione.

Queste missioni, che spesso avevano un «tono» abbastanza colorato e a volte anche eccessivamente teatrale e drammatico, finivano poi con imponenti *auto-da-fé*: nel grande rogo, chiamato in Italia «bruciamento delle vanità», venivano gettati gli oggetti che inducevano uomini e donne alla vanità e al peccato, ma anche libri e quadri di contenuto licenzioso. Scrive Mezzadri nell'introduzione all'opera: «Le missioni del XV secolo assunsero [pure] il ruolo di riforma sociale e divennero anche un grande movimento di pace poiché in ogni luogo il predicatore esigeva la riconciliazione delle famiglie nemiche, tra fazioni politiche e anche tra città avversarie». Queste stesse caratteristiche le troviamo pure nelle missioni popolari che le nuove congregazioni religiose ancor più diffusamente e con maggior forza (anche organizzativa) predicarono nei secoli XVI-XVII.

La Chiesa post-tridentina, superata la «bufera ereticale» che rischiava di sommergerne la struttura tradizionale e metteva in discussione il suo dogma, intese agire su tutti i fronti e utilizzare tutte le risorse di cui era capace per evitare ulteriori lacerazioni al suo interno e arginare il pericolo di nuove eresie e apostasie. La Chiesa gerarchica, insomma, sentì con urgenza la necessità di riformarsi e rinnovarsi nel capo e nelle membra. Per

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 442-456
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

fare ciò essa utilizzò due strumenti che reputava molto efficaci: l'istituzione dei sinodi (provinciali e regionali) e delle visite pastorali nelle parrocchie (pratica che nel Medioevo era caduta in disuso e che ora il Concilio di Trento rendeva obbligatoria per i vescovi in cura d'anime), al fine di riformare l'organismo istituzionale della Chiesa e applicare in tutto il suo rigore la disciplina ecclesiastica. E poi la predicazione di «missioni popolari», le quali contribuirono in modo decisivo a riconquistare «le Indie di qua giù» alla Chiesa cattolica e a ricucire lo strappo che nel tempo si era sempre di più allargato tra Chiesa gerarchica e «popolo di Dio».

Il volume in esame tratta delle missioni organizzate in Italia dalla Congregazione della Missione (lazzaristi), che, come è noto, furono particolarmente incisive e ricche di frutti apostolici. Esse dal punto di vista metodologico mutuarono alcuni aspetti, anche esteriori, da quelle dei gesuiti. Dopo la soppressione della Compagnia di Gesù essi, poi, in qualche modo ne presero il posto nell'opera di apostolato sociale e popolare. L'ambito cronologico di questo lavoro, scritto a più mani ma abbastanza omogeneo nel contenuto, va dal 1632, epoca della prima apparizione dei missionari lazzaristi, fino all'occupazione francese della penisola italiana (1796). Questo saggio raccoglie insieme varie e anche diverse, per ambiente sociale e culturale, esperienze missionarie condotte dai figli di san Vincenzo in Italia, anche se tutte animate dallo stesso spirito e dalla stessa volontà di servizio.

L'opera completa è divisa in due volumi. Il primo a sua volta è suddiviso in due parti. La prima è intitolata *Il progetto della missione vincenziana*, nella quale tale attività missionaria è inserita nel contesto storico-ecclesiale dell'Italia del Sei-Settecento e messa a confronto con altre esperienze similari di «apostolato diretto». In questa parte sottolineiamo in particolare i diversi contributi del Curatore, di carattere sia generale sia particolare, incentrati, questi ultimi, sulla predicazione missionaria di san Vincenzo. La seconda parte raccoglie studi sull'attività missionaria svolta dai lazzaristi nelle diverse regioni d'Italia. Il secondo volume dell'opera raccoglie una selezione di fonti vincenziane. In esso sono riportati alcuni testi che informano, oltre che sull'attività missionaria svolta a quel tempo dai lazzaristi, anche sulla vita interna della Congregazione, sia nelle sue strutture di governo sia nelle sue pratiche di pietà e di vita comune.

Il lavoro, al quale hanno collaborato diversi studiosi ed esperti di fonti vincenziane, mette in luce il prezioso apporto che le «missioni popolari» lazzariste hanno generosamente dato a partire dal Seicento (e in verità ancora danno), per la realizzazione di quel progetto di «ri-evangelizzazione delle masse» espresso per la prima volta al tempo del Concilio di Trento, e ripreso ai nostri giorni da Giovanni Paolo II.

G. Sale

Maschio e femmina li creò. L'immagine femminile nelle Religioni e nelle Scritture, a cura di FIORENZA TARICONE, Negarine di San Pietro in Cariano (VR), Il Segno dei Gabrielli, 1998, XIV-202, L. 28.000.

È un dato di fatto che il nostro secolo registra una presenza più attiva rispetto al passato del mondo femminile sullo scenario della storia. Le donne, sia pure in modi diversi, non omogenei, a volte contraddittori, nelle varie parti del mondo hanno preso la parola in molti settori della vita sociale. Anche nella religione. Scrive Livia Turco che «la presa di

Digitized by Google

parola delle donne nelle religioni costituisce uno snodo cruciale nell'acquisizione della libertà femminile perché le religioni sono state ad un tempo uno dei pilastri del maschilismo e del patriarcato, ma anche uno dei luoghi di valorizzazione delle donne» (p. IX). Con queste parole si può introdurre adeguatamente il volume che raccoglie i contributi del Seminario su *Maschio e femmina li creò* (Roma, febbraio 1996), organizzato dal Gruppo Cultura della Commissione nazionale parità e pari opportunità tra uomo e donna. Esse rendono ragione anche delle voci dal timbro diverso, che risuonano nelle pagine del volume. Voci che esprimono un ripensamento sul passato talvolta ambiguo, oscillante tra subalternità ed emancipazione; che tratteggiano un presente ancora *in fieri*, nel quale l'ambiguità non è ancora sciolta; che esprimono speranza per il futuro.

Tre parti compongono il volume. La prima — «Teologie comparate a confronto» — raccoglie cinque contributi diversi non solo per contenuti, ma anche per metodologia. M. Farina offre una panoramica sui diversi paradigmi secondo i quali sono stati declinati nel tempo e si declinano nella nostra contemporaneità fede e sapere. L'apporto femminile alla teologia è un fenomeno relativamente recente; esso tende a completare con una sua specificità l'approccio maschile alla riflessione sistematica sui dati della fede. Questo è l'orizzonte nel quale situare, sia pure rispettando la diversità di approccio e di accenti, gli interventi di L. Tommasone e K. E. Børresen. G. Limentani presenta invece sinteticamente l'esegesi midrashica di *Gn* 1,26-28, ponendo piuttosto l'accento sui fondamenti della reciprocità tra l'uomo e la donna. M. Falà prospetta il ruolo della donna nel buddismo, insinuando come il suo pervenire in Occidente, mondo diverso da quello delle sue origini, pone nuovi interrogativi su un ruolo di secolare e consolidata subalternità. Questa parte del volume offre un saggio della riflessione femminile su temi che comunque non competono soltanto all'universo delle donne e la cui trattazione non può essere considerata appannaggio esclusivo di teologhe e studiose.

La seconda parte — «Il femminile nelle religioni e nelle Chiese» — raccoglie quattro interventi che prospettano la presenza femminile in ambito ecclesiale. Una presenza che richiama il tema più fondamentale dell'identità della donna nella Chiesa (cfr il contributo di A. Cavina). Come giustamente osserva V. Occhipinti, teologa cattolica, «non si tratta [...] di rivendicare spazi sacrali. Ciò che le donne chiedono è di più ampio respiro e di maggiore impegno», ossia il rispetto di quell'alterità della quale parla la Scrittura (cfr gli interventi di P. De Benedetti e di E. Green) e di cui dà testimonianza la *Lettera alle donne* di Giovanni Paolo II. Una curiosità. In questa parte è stato inserito l'unico contributo maschile del volume, quello di Paolo De Benedetti.

La terza parte — «Donne e religione nelle scienze umane e sociali» — è composta da otto interventi che costituiscono le diverse sfaccettature della presenza femminile nel tessuto sociale, una presenza che non obbedisce sempre e ciecamente ai modelli sociali imposti dall'esterno. Questo spazio di libertà può essere motivato da presupposti che attengono alla sfera religiosa o che esercitano una qualche influenza su di essa, come emerge dalla presentazione di alcuni ritratti femminili (cfr gli interventi di E. Ducci e di I. Rauti) e di alcune esperienze (interventi di M. C. Giuntella, G. Majorana, delegata iraniana dell'Associazione Donne Democratiche). I suddetti contributi, a cui si affiancano quelli di P. Gaiotti De Biase, V. Verzegnassi Frangipane, A. A. Cupiello, sono sviluppati accen-

Digitized by Google

tuando soprattutto l'influenza della religione sul sociale, senza per questo negare il movimento contrario.

La disomogeneità degli scritti costituisce una delle caratteristiche di questo volume, in cui si intrecciano esperienze personali e considerazioni teoriche, toni a tratti polemici e riflessioni più ponderate. Essa non sembra attribuibile solamente alla diversa sensibilità delle AA. rispetto al tema, ma piuttosto sembra derivare da un problema di fondo indicato dal sottotitolo. Il riflettere e conseguentemente il tratteggiare l'immagine femminile nelle religioni e nelle Scritture conduce a constatare uno scarto tra l'immagine per così dire ideale e il suo darsi nelle concrete strutture religiose, caratterizzato anche dalla loro storicità. La storia con i suoi inevitabili limiti tende a sfuocare, adattare e talvolta anche a modificare il ritratto ideale. Ma poiché la storia è frutto delle scelte di uomini e donne, tale scarto non è immutabile. Scelte adeguate possono ridurlo. In proposito, la lettura di alcuni contributi delle prime due parti, redatti da donne cattoliche e del mondo riformato, crea interrogativi che possono essere così sintetizzati. La richiesta di valorizzazione del genio femminile — auspicata anche dal Santo Padre nella succitata lettera — a fronte di una secolare storia intessuta di emarginazione delle donne dall'orizzonte sociale della vita ecclesiale dev'essere necessariamente avanzata ed espressa in forma polemica, quasi di contrapposizione al mondo maschile? La rivendicazione riduce la possibilità di una presenza femminile più attiva; chiude gli occhi ai segni dei tempi; suppone l'assunzione di modelli tipicamente maschili, seppure «riverniciati di rosa»; rischia di far scivolare in posizioni talvolta errate e perfino ridicole; rallenta il cammino di inserimento con una propria specificità nella pastorale e nella teologia. La valorizzazione delle donne presuppone, a nostro modo di vedere, da un lato una capacità di ascolto (da parte di uomini e donne) della Scrittura e di discernimento dell'azione dello Spirito di Dio nella nostra contemporaneità; dall'altro un necessario, urgente e imprescindibile impegno nella formazione pastorale e teologica delle donne, che spesso non hanno coscienza della propria identità di credenti e della missione che ne consegue.

S. Mazzolini

GIUSEPPE SAVAGNONE, *Il Dio della differenza. Indagine su Gesù*, Leumann (TO), ElleDiCi, 1998, 221, L. 18.000.

Parlare di «preamboli della fede» o, peggio, di «apologetica», suona oggi assai strano. Effettivamente, alle ragioni per cui credere o dubitare si consacra poco spazio nei gruppi, nei movimenti, nelle parrocchie, preferendo dedicare tempo a impegni attivi piuttosto che alla riflessione. La conseguenza è che sia la fede sia l'incredulità risultano poco motivate, tendenzialmente vitalistiche ed emotive, legate come sono spesso a puri stati d'animo. Il testo che presentiamo cerca di rispondere a tale situazione, offrendo un itinerario di riflessione e gettando le premesse per un dibattito ulteriore. Detto altrimenti, si affronta il problema delle ragioni della propria fede, così da rendere se non razionale, almeno ragionevole, l'adesione al messaggio cristiano. Questo libro si inserisce in un filone che ha il suo modello in opere classiche come *Gesù il Cristo*, di Karl Adam, o più divulgative come *Ipotesi su Gesù*, di Messori, ripensandole però alla luce degli studi contemporanei e delle mutate circo-

Digitized by Google

stanze culturali. In tale prospettiva si comprende lo schema proposto, che corrisponde alla successione dei capitoli: attualità del problema di Gesù, oggi; il senso dell'atto di fede e il suo rapporto con la riflessione razionale; le grandi ipotesi su Gesù, rispetto a cui si deve prendere posizione; il problema della storicità dei Vangeli; quello che Gesù dice di se stesso; il problema dei miracoli; la risurrezione tra storia e mistero.

Il testo è nato come corso offerto a studenti di liceo e universitari e si presenta come un'indagine razionale che intende stabilire se è ancora possibile credere in Dio e a quali condizioni. Non intende quindi essere una sorta di catechismo e non è presupposta la fede di chi legge. D'altra parte, l'A. è consapevole del fatto che la fede non può essere «dimostrata» e che non sono tanto i singoli argomenti a motivare l'atteggiamento che si assume di fronte a Gesù, quanto la percezione complessiva della sua persona. È utile però raccogliere elementi storici ed esegetici che convalidano la ragionevolezza dell'adesione di fede, elementi che si presentano comunque come indizi capaci di sostenere un'argomentazione «a rete» e non sostituiscono la scelta personale.

Il libro si legge bene perché il linguaggio è semplice e insieme provocatorio; l'A. allude abilmente a varie situazioni tipiche nelle quali ci si riconosce facilmente e puntella il suo argomentare con citazioni dotte, ma abbastanza prevedibili, così da non risultare eccessivamente esoteriche (De Mello, Freud, Nietzsche, Heidegger ecc.), o con frasi «celebri» (Hegel, con la sua «notte in cui tutte le vacche sono nere»). Nel cap. III, dedicato al Gesù della storia e al Cristo della fede, si propone un'utile carrellata sul problema, partendo dal II sec. d. C., giungendo fino ai nostri giorni (il problema del Cristo universale delle culture) e passando rigorosamente in rassegna i «classici»: Reimarus, Renan, Bultmann, Bornkamm ecc. Bisogna dare atto all'A. che non è facile sintetizzare in poche pagine un percorso di secoli e renderlo comprensibile a prezzo soltanto di qualche semplificazione, e riconoscergli il merito di aver presentato con chiarezza il contenuto dell'alternativa suddetta (il Gesù della storia o il Cristo della fede).

Analogo procedimento viene seguito nel cap. IV dedicato alla storicità delle fonti e nei capitoli successivi: sempre l'A. delinea un quadro comprensibile e anche attraente dell'argomento trattato, mostrandone l'attualità, a prima vista non apparente. Il libro presenta dunque indubbi meriti: chiarezza nel modo di procedere, linguaggio semplice e coinvolgente, presentazione sintetica degli argomenti, riferimento alla contemporaneità, taglio culturale che non presuppone necessariamente che si sia credenti per comprendere lo sviluppo del discorso.

Un'annotazione suscita la lettura della bibliografia riportata (pp. 211-217): soltanto una dozzina di titoli risalgono agli anni Novanta, e la maggior parte di essi è la traduzione di opere più antiche. Come a dire che il taglio scelto risponde a una preoccupazione forse un po' datata, resa di nuovo attuale dall'analisi che l'A. fa della situazione soprattutto giovanile. La domanda verte allora sulla validità di un approccio tendenzialmente apologetico ai problemi di cui sopra, sul fatto cioè che esso sia effettivamente uno strumento adatto all'obiettivo che ci si dà, al di là della funzione culturale-informativa che esso svolge, la quale resta assolutamente apprezzabile e, per molti aspetti, necessaria. Infatti questo modo di procedere che mette tra parentesi ciò che vuole dimostrare, facendo finta che si tratti soltanto di un'ipotesi da verificare (pp. 21; 24; 65; 73; ecc.), si presenta come una specie di giallo in cui si sa fin dall'ini-

Digitized by Google

zio che il colpevole è il maggiordomo! Solo per gioco, o per esigenze didattiche, ci si può chiedere se sia possibile un'indagine razionale sulla figura di Gesù (p. 24), o domandarsi a proposito dei Vangeli: «Si possono considerare i loro racconti, permeati dalla fede della comunità e ispirati dalla "teologia" dei rispettivi redattori, come resoconti storici di avvenimenti effettivamente accaduti?» (p. 73).

Questi rilievi comunque non tolgono nulla alla piacevolezza del testo e allo sforzo che l'A. fa di rispondere a esigenze anche di tipo pastorale.

D. Scaiola

Quale vita? La bioetica in questione, a cura di ANGELO SCOLA, Milano, Mondadori, 1998, 266, L. 32.000.

Il volume è scritto da una *équipe* internazionale di professori, in maggioranza docenti al Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per gli studi su matrimonio e famiglia dell'Università Lateranense. Essi intessono un discorso coerente, ispirato allo stesso orizzonte antropologico e teologico, con l'intento di conferire solide basi culturali, sociologiche, teologiche ed etiche alla famiglia, messa in questione fin dalle fondamenta dal pensiero postmoderno. Questo condanna se stesso alla nuda descrizione di fatti e di dati, che presentano possibilità tecniche demiurgiche, ma non hanno nulla di definitivo da dire sulla loro valenza umana: l'etica così è sostanzialmente emotiva, protesa alla ricerca dell'utile e del piacere, radicalmente muta su una pienezza di senso della vita e dell'agire. È il nichilismo etico, eco manifesta delle strutture di peccato che attanagliano la cultura.

La sfida lanciata dal postmoderno è doppia: la prima e più insidiosa è la pretesa di esaurire il discorso sulla bioetica — anzi sull'intera morale — all'interno di descrizioni di dati e fatti, di ampi ventagli di tecniche innovative riguardanti la vita. La scelta tra le tante possibilità è lasciata alle preferenze etiche dei singoli. La politica, per legiferare, si richiama al sentire comune, o meglio ancora si limita a determinare le condizioni e la procedura da seguire perché l'interruzione della gravidanza, la sperimentazione, la fecondazione assistita, l'intervento sulla fase terminale dell'esistenza, sia conforme alla legge. La ragione, infatti, non è in grado di attingere la realtà profonda delle cose; non è consentito il richiamo all'ontologia; non è razionalmente giustificato il nesso tra verità ed etica.

La seconda sfida è lanciata direttamente alla teologia, perché il nichilismo etico pone in questione l'evento Cristo quale orizzonte di risposta globale, capace di approdare a un'intelligenza profonda del presente e dei suoi problemi, capace di scoprire un nesso tra la rivelazione e i temi della bioetica. La teologia, per chiarire il rapporto tra ragione e fede, rivisita l'insegnamento del Concilio Vaticano I (Denz.-Schönm. 3004-3005) sulla capacità della ragione di attingere la verità, più esattamente di conoscere Dio con certezza.

La dottrina conciliare va letta in un triplice contesto. *1)* Il Concilio indica i limiti della ragione e ribadisce l'aiuto della rivelazione indispensabile per evitare errori. *2)* La teologia sottolinea l'apporto specifico della fede, perché mette in rilievo le condizioni soggettive di adesione alla verità, cioè il peccato personale che chiude l'uomo all'orizzonte di senso e al suo fondamento. La cultura, impregnata dai tanti rifiuti dell'uomo innanzi alla trascendenza, trasmette strutture di peccato. Tra esse spicca il

Digitized by Google

rifiuto di attingere il significato dell'agire umano, la volontà di limitare l'orizzonte ai fatti e ai dati: è la cultura della morte, la quale nega la vita perché già in radice non ha accolto l'esistenza quale dono gratuito che scende dall'Alto. *3)* Il superamento dell'interpretazione intellettualistica della rivelazione.

H. U. von Balthasar denunziava il limite di una teologia protesa a sondare intellettualmente il dogma, mentre ignora il legame tra *verum* e *bonum*, cioè non percepisce la bellezza e l'incanto della verità rivelata, la bellezza del Padre che splende sul volto del Signore crocifisso. Alla luce di Balthasar non pare giustificabile la pretesa dei cattolici i quali dialogano con i laici di bioetica sul terreno comune della razionalità. Falso è il presupposto della neutralità, perché ignora la presenza del peccato personale e delle strutture di peccato; falso, perché disgiunge naturale e soprannaturale. Viceversa è possibile una riflessione, assai arricchente, riguardante la reciprocità asimmetrica dei due sessi, l'apertura all'altro, il nesso tra amore e procreazione, la sponsalità tra Cristo e la Chiesa, le nozze mistiche, l'incanto del Dio Uno e Trino, fondamento ultimo che giustifica il legame inscindibile tra sessualità, donazione, procreazione. Dalla Trinità percorriamo la via inversa: dalla generazione del Figlio, dall'amore che è relazione tra il Padre e il Figlio, giù giù fino alla procreazione umana, alla riproduzione animale. Sembrerebbe una pretesa audace; eppure essa indica il vero cammino dell'esperienza del bisogno, che è radicale tensione verso il Dio Uno e Trino. La pretesa di interpretare ed esaurire i progressi della biologia e dell'ingegneria genetica, considerando soltanto gli aspetti meccanici della possibilità fattuale, è tradimento di quel bisogno radicale che impregna il rapporto con gli altri — e la procreazione umana in particolare — ed è riflesso dal vortice di Amore tra il Padre e il Figlio. Non tutti i saggi si ispirano a Balthasar; c'è chi, fedele a metodologie tradizionali, afferma che l'interruzione volontaria della gravidanza, ammessa dalla legislazione di molti Stati, è contro il diritto naturale, il solo che possa giustificare i diritti dell'uomo e porli al di sopra della volontà del tiranno.

La nostra segnalazione è un tentativo di cogliere la trama d'insieme del discorso. D'obbligo chiedere scusa a ciascuno degli AA., perché di nessuno è qui riferita con precisione la riflessione. Al pensiero di altri non si fa accenno, benché le tematiche siano tante e interessanti. Siamo d'accordo sull'intento di studiare i problemi che stanno a monte dei dibattiti di bioetica; d'accordo anche sulla pluralità di voci e di approcci.

Molti contributi sono di notevole spessore scientifico. Basti ricordare quello di Scola, che mette in rapporto la sessualità umana con la vita interna della Trinità. In esso e in molti altri saggi, la presenza di Balthasar è manifesta. A noi personalmente restano non risolte alcune domande.

La prima riguarda le mediazioni: attraverso quali mediazioni culturali, e filosofiche in particolare, gli interrogativi pervengono alla teologia? Quale autonomia conserva la riflessione filosofica rispetto a quella teologica? Dalla generazione eterna del Figlio, dalla relazione di amore tra il Padre e il Figlio, attraverso quali mediazioni si scende sino all'etica teologica della procreazione umana? Non si dimentichi che la teologia morale è chiamata a giustificare anche norme categoriali e a trattare la casistica, tornata di moda con la bioetica.

La seconda domanda è pratica: con un approccio così spiccatamente teologico, esplicitamente e di proposito legato alla rivelazione, come è possibile dialogare con i non cristiani? Eppure il mondo lo dobbiamo

Digitized by Google

costruire insieme, la legislazione di bioetica deve poggiare su valori condivisi. A noi rimane il dubbio che la teologia di Balthasar, senza dubbio originale e ricca di provocazioni, lasci insoluto il problema delle mediazioni necessarie per costruire la teologia morale: il nodo è il rapporto natura-grazia, ragione-fede, filosofia-teologia.

F. Cultrera

Rosmini e Stefanini. Persona - Etica - Politica. Atti del II Convegno della Fondazione «Luigi Stefanini»: Treviso, 14-15 novembre 1997, Milano, Prometheus, 1998, 410, L. 40.000.

Abbiamo già dato notizia della nascita a Treviso, città natale di L. Stefanini, della Fondazione omonima, in occasione dell'edizione, a cura dell'Associazione Filosofica Trevigiana, del testo stefaniniano *La mia prospettiva filosofica* (cfr *Civ. Catt.* 1998 I 528 s). Dopo un primo Convegno, nell'anno di costituzione della Fondazione, per celebrare il quarantennale della morte del filosofo trevigiano nel 1996 (di cui qui si trovano editi gli Atti in appendice al volume), abbiamo ora gli Atti del secondo Convegno promosso dalla stessa Fondazione. Nelle prime pagine si trova un'utile notizia circa la Fondazione stessa: data di nascita, scopo, Consiglio di amministrazione composto dai soci fondatori di cui si dà l'elenco. Presidente onorario è il prof. A. Rigobello che di Stefanini fu discepolo, ed egli è anche il primo membro del Comitato scientifico per l'attività culturale. La Fondazione ha messo a disposizione degli studiosi la biblioteca di L. Stefanini.

Il secondo Convegno, come recita il titolo, ha avuto come tema il personalismo e le sue implicazioni etiche e politiche indagato in Rosmini (di cui ricorreva il bicentenario della nascita) e in Stefanini, senza che si sottintendesse una derivazione del secondo dal primo; si voleva soltanto toccare un tema rilevante per l'attualità e insieme centrale nei due filosofi. Alle relazioni di cui ci occuperemo, seguono alcune comunicazioni che hanno spaziato al di là del tema, avendo sempre per oggetto aspetti del pensiero dei due filosofi.

Nel primo giorno p. U. Muratore ha presentato una relazione su «Idea di persona in Antonio Rosmini»; nel secondo L. Biagi ha presentato lo stesso tema in Stefanini. Sono le due relazioni di base del Convegno. Esse sottolineano che il personalismo è una risposta alla sfida della modernità in entrambi i casi, con le differenze del contesto storico e culturale in cui venne concepito. G. Goisis indaga poi la fecondità del personalismo in campo sociopolitico per il tempo presente e i suoi problemi, specie quello della democrazia; A. Rigobello propone invece una ripresa del tema in ambito etico per proseguire lungo quella via e svilupparne il nucleo e la prospettiva propria. E. Berti richiama le critiche della filosofia analitica alla nozione di persona, rivendicando lo statuto ontologico della persona, attraverso la nozione di sostanza aristotelica e boezia.

Con la relazione di R. Li Volsi si entra nella questione se Rosmini sia stato una possibile fonte del personalismo stefaniniano, affrontandola con dovizia di informazione e acribia critica. B. Santoro, V. Nistri, C. Bertossi ritornano su aspetti del personalismo e del nesso Stefanini-Rosmini, mentre G. M. Pozzo e C. Magoga sviluppano la ricerca in campo pedagogico. Un'ulteriore sezione è dedicata ai temi tipicamente stefaniniani quali: «Estetica e metafisica» (F. Solitario), che rime-

Digitized by Google

mora il celebre scontro tra Stefanini e Bontadini nel Convegno di Gallarate del 1951; «Estetica e critica d'arte» (O. Rossi), «Parola e immagine» (C. Celeghin), «Arte e educazione all'arte» (S. Ancillotto). Non privi di interesse per altre ragioni sono le due comunicazioni di R. Pagotto e di G. Pizzuto, che esaminano i rari testi in cui Stefanini fu critico della Chiesa in parallelo con la critica di A. Rosmini; un tema sia pure laterale, ma di viva attualità anche per comprendere il senso del cattolicesimo di Stefanini.

Gli interventi al dibattito offrono opportuni chiarimenti e anche correzioni di quanto era stato esposto sia nelle relazioni sia nelle comunicazioni. Forse si è voluto pubblicare tutto; ma non è stata un'idea sbagliata. Il Convegno segna veramente la partenza per lo studio del pensiero di L. Stefanini, una partenza giusta perché ha scelto il tema del personalismo, un terreno di sfida tra cristianesimo e modernità fecondo per la libertà civile degli uomini; e un tema rilevante e centrale nel pensiero filosofico di due filosofi cattolici eminenti.

G. Pirola

FRANCO FERRAROTTI, *L'ultima lezione. Critica della sociologia contemporanea*, Roma - Bari, Laterza, 1999, 114, e.f.c.

Il prof. Ferrarotti (nato nella provincia di Vercelli nel 1926) passerà alla storia come uno dei maggiori sociologi italiani del nostro secolo. Basterebbero le sue pubblicazioni e le varie attività scientifiche svolte anche all'estero per indurre a questa previsione (cfr la «Breve nota bio-bibliografica dell'autore», pp. 103-109). In ogni caso sarà ricordato il suo merito di aver vinto per primo, nell'Italia del secondo dopoguerra (1962), una cattedra di Sociologia, dopo aver ricoperto fin dal 1955 «un incarico non retribuito», nell'Università di Roma «La Sapienza» presso l'allora Facoltà di Magistero. In quella Facoltà la cattedra e il relativo Istituto, grazie al Ferrarotti, si svilupparono al punto che negli anni Ottanta fu istituita e organizzata una nuova Facoltà di Sociologia, che da oltre un decennio ha sede in via Salaria, a poche centinaia di metri dalle Mura Aureliane.

Nel giugno del 1998 il prof. Ferrarotti è entrato fuori ruolo e perciò ha tenuto l'ultima lezione, stampata in questo libro. A leggerla, vi si nota subito qualcosa di inevitabilmente autobiografico; ma soprattutto vi si gustano, nella loro brevità, tanto la storia delle vicende accademiche esterne dell'A., quanto la storia del suo pensiero sociologico in continuo fermento: una storia, ci pare di poter dire, che rispecchia i fasti e nefasti della sociologia non solo italiana, ma europea e americana. Il prof. Ferrarotti si pronunzia senza mezzi termini sui lati deboli della sociologia «quantistica», piattamente empirica, legata a statistiche più illusorie che illuminanti, e spesso posta al servizio di istituzioni politiche e di aziende private. Non risparmia neppure la sociologia vaporosamente teorica e «filosofica», perduta in ipotesi e teoremi sterili, perché staccati dalla storia del passato e dalla vita dell'uomo odierno, non meno complessa e in perpetuo divenire. Ugualmente reciso è infine il suo giudizio sulla sociologia sviluppatasi dopo la frana delle ideologie «olistiche» sostenute dai regimi totalitari: «L'apporto della sociologia, alla caduta dell'ideologia globale, è stato compromesso da un'insufficiente concezione della storia e da una comprensione teorica carente del rapporto tra storia e sociologia. Invece che prosecutori critici e, per così dire, "superatori" a

Digitized by Google

un tempo dell'ideologia come falsa coscienza e menzogna dell'ufficialità, i sociologi sono lamentevolmente apparsi e si sono essi stessi autopercepiti come gli inconsolabili orfani dell'ideologia». Così, si sono aggrappati a pseudo-soluzioni, come quella dell'«individualismo metodologico» con tutte le sue «negative ricadute politiche» (p. 39 s).

Nello sforzo di conciliare le esigenze legittime dei vari sistemi sociologici e delle relative metodologie — e quindi nel tentativo di dare uno *status* realmente scientifico alla sociologia — l'A. propone soluzioni di taglio «umanistico» nel senso più ampio e profondo del termine. Il sociologo è invitato a considerare come oggetto della sua ricerca e riflessione l'uomo in tutte le sue dimensioni e in tutti i contesti che condizionano la sua vita materiale e spirituale. L'uomo come individuo o come parte di questo e/o quel gruppo — l'uomo «sociale» — va visto e studiato «umanamente», senza preclusioni scientifiche o culturali di sorta. Il sociologo è invitato pure a rendersi criticamente consapevole dei limiti invalicabili di qualsiasi metodo impiegato e della soggettività ineliminabile insita nella sua ricerca e nelle sue interpretazioni dei fatti. Queste e molte altre idee emergono, naturalmente, solo in abbozzo e solo qua e là nell'«Ultima Lezione»; sono invece esposte in modo più sistematico ed esauriente nei due saggi che la seguono: «Storia e teoria nella ricerca sociale» e «Le storie di vita come metodo».

Come nelle altre sue pubblicazioni, il Ferrarotti mostra una vigorosa capacità di riflessione accompagnata da una grande erudizione pluridisciplinare, resa possibile anche dal dominio delle principali lingue di cultura. Ma rivela pure una rara capacità espressiva, sostanziata di metafore, traslati, aforismi, massime, modi sentenziosi o proverbiali, che conferiscono alle sue pagine chiarezza e incisività, anche quando la materia è impervia.

C. Capizzi

ROMOLO BUGARO, *La buona e brava gente della nazione*, Milano, Baldini & Castoldi, 1998, 252, L. 24.000.

Il testo è una prova narrativa giocata in estensione che racconta una certa Italia di oggi, quella della «buona e brava gente» colta, giovane, ricca, borghese e umanamente fallimentare. Il protagonista, Luca, è un avvocato trentenne esponente di questa gente che vive tra *party*, discoteche alla moda, pettegolezzi velenosi, *crack* economici, notti brave e tantissimo Jack Daniel's. Luca è apertamente in conflitto col proprio ambiente, la professione e la propria moglie, Laura, bella, ricca e isterica. Il risvolto dell'eloquente copertina, che rappresenta *Great American Nude* di Tom Wesselmann, parla, e a ragione, di «una sorta di *Dolce vita* trent'anni dopo» e di un «ritratto generazionale di neo-indifferenti». L'unica cosa che «accade» consiste nella frattura di questa trama di futilità a causa dell'innamoramento del protagonista per Sabine, una ragazza inglese che costituisce l'elemento estraneo al «giro», sempre «fuori dal quadro» e perturbante dell'equilibrio instabile, eppure curatissimo, di vanità che si è addensato nelle pagine del romanzo. La vicenda finirà in dramma e Sabine sarà uccisa da Luca, che, a sua volta, si toglierà la vita: la salvezza diventa la perdizione definitiva e senza appello, dipinta nello scenario scintillante e luminoso di un'isola delle Eolie.

La scrittura di Bugaro è attentissima nel ricostruire impietosamente gli

Digitized by Google

ambienti e le posizioni emotive attraverso indizi, gesti, scene. Il controllo espressivo ricorda lo stile dei cosiddetti «minimalisti» americani tra Carver ed Ellis. L'A. ammette di aver avuto in mente nella stesura la New York notturna di McInerney, la Los Angeles miliardaria di Ellis, la disperata allegria degli ubriaconi di Hemingway ne *Il sole sorge ancora* e le feste di Fitzgerald. Tra gli italiani qualcuno ha anche individuato come modelli l'Arbasino di *Fratelli d'Italia* per la chiacchera frivola, il Moravia psicologizzante nella caratterizzazione dei personaggi e il Fellini de *I vitelloni* o della *Dolce vita*. In alcuni casi si tratta di vere e proprie ascendenze, in altri possiamo dire di trovarci davanti a contesti ispirativi simili o congeniali.

Caratteristica propria del romanzo innanzitutto appare la lingua della narrazione, che è a tratti dissonante rispetto alla materia trattata, cioè si presenta anche alta con citazioni da Conrad e Flaubert. A tratti invece assume mimeticamente il parlato dei protagonisti. Altre volte, infine, si rivela misteriosa e inquietante. Altra differenza è quella del punto di vista. La storia è narrata in terza persona dall'avvocato Giovanni, amico e *alter ego* del protagonista. Questa strategia narrativa è successiva rispetto alla prima stesura del romanzo e rende bene una prospettiva partecipe alle vicende del protagonista, ma allo stesso tempo necessariamente distaccata e anche critica rispetto al mondo circostante. Giovanni inoltre intrattiene un dialogo aperto col lettore e in questo modo lo interpella direttamente in un'interpretazione critica e anche ironico-sarcastica della vicenda che si dipana davanti ai suoi occhi in questa «valle di lacrime».

Ma *La buona e brava gente della nazione* non è solamente il ritratto di una generazione di dissennati: è qualcosa di più, assume un valore e un significato più universale, toccando temi come l'amicizia (e la nostalgia dei 15 anni), il passaggio alla maturità come fine di una stagione, la percezione tragica della morte. Il libro di Bugaro è infatti anche un addio a «quella soave stagione in cui le speranze rilucono intatte e la nostra forza di volontà appare immensa». Facendo un bilancio provvisorio della propria esistenza, Luca comprende di non aver rinunciato a nulla. Le sue scelte sono state sempre reversibili. Un bilancio in attivo che tuttavia adesso lo consegna alla condizione di «un uomo murato vivo». La sua esistenza è «un continuo peregrinare di sciocchezza in sciocchezza» alla ricerca di un contegno. Resta l'abbandono e la distanza, il «sentimento della separazione», come quello che intercorre tra Luca e Laura. Dopo un litigio, Luca «comprese che lei gli stava parlando da quel luogo del distacco in cui ciò che separa smette semplicemente di crescere, e noi, andando incontro alla tristezza, siamo già soli». Di fronte al nichilismo la parola chiave di Bugaro è «responsabilità»: non necessità di moralismo, ma di un'apertura di senso e di giudizio critico.

A. Spadaro

L. WILLIAM COUNTRYMAN, *Sesso e morale nella Bibbia*, Torino, Claudiana, 1998, 320, L. 38.000.

Arriva dalla lontana California una riflessione protestante sull'etica della sessualità. Due le prospettive da cui leggere la morale sessuale della Bibbia: l'impurità e la proprietà. L'AT presenta un insieme di norme morali che determinano il puro e l'impuro, sia nell'alimentazione, sia

Digitized by Google

nel campo della sessualità. Difficile per noi cogliere la portata antropologica della distinzione, che è costitutiva della cultura, della religiosità, dell'identità sociale e nazionale d'Israele. La nostra mentalità distinguerebbe nettamente la purità degli alimenti da quella sessuale; eppure esse, secondo M. Douglas, essenzialmente dicono ambedue «disordine», indicano lo sporco in opposizione al pulito. Il puro indica integrità, completezza, a immagine della santità e dell'integrità di Dio. Nella cultura ebraica ciò che non risponde all'ideale di completezza nell'alimentazione e nella sfera sessuale è impuro. La morale sessuale non è fondata soltanto sul sistema di purità, ma anche sulla «proprietà» di altri, senza cadere nell'adulterio, il quale è definito in base alla condizione sociale della donna, che appartiene a suo marito. L'organizzazione patriarcale della società, poi, esige che l'attività sessuale sia in funzione della famiglia, secondo l'ordine e la gerarchia della famiglia: l'incesto è impuro e simultaneamente disonora la famiglia.

Ai tempi di Gesù la distinzione tra puro e impuro era osservata con particolare puntiglio da farisei ed esseni; nella diaspora essa segnava la separazione tra ebrei e gentili. Gesù abolisce il sistema di purità e rinvia all'intenzione, al cuore. Lo dice esplicitamente il suo insegnamento; lo conferma il suo agire con i pubblicani e con le prostitute: la salvezza viene dalla fede, non da regole che distinguano puro e impuro. Il primato dell'interiorità e dell'intenzione si riflette sul regime di «proprietà» sessuale: l'adulterio esprime la cupidigia interiore, versione neotestamentaria del rispetto della proprietà altrui. La famiglia poi è superata da Gesù in funzione del Regno di Dio. Sulla stessa linea si muove il libro degli Atti: i pagani sono ammessi nella Chiesa senza passare attraverso la circoncisione, segno tangibile del sistema della purità. Agli etnico-cristiani è imposto quel tanto di «purità» alimentare indispensabile per partecipare alla stessa mensa con i giudeo-cristiani. I testi di Paolo, che a prima vista bollerebbero di peccato l'omosessualità, la prostituzione e altri vizi, letti alla dovuta profondità a volte rinvierebbero all'idea veterotestamentaria dell'idolatria come prostituzione e adulterio, altre volte si riferiscono alla prostituzione sacra ovvero esprimono semplicemente la morale in vigore tra i pagani, senza però conferire a quei vizi il marchio definitivo di peccato.

La teologia biblica ha preparato la strada all'attualizzazione dell'insegnamento di Gesù. È caduta la distinzione tra puro e impuro; resta illecito il libertinaggio, vero disordine nella sfera sessuale. Ognuno segua la propria visuale e la propria sensibilità nella distinzione tra puro e impuro: «L'evangelo non consente nessuna regola riguardo ai seguenti atti, presi in sé e per sé: masturbazione, rapporto eterosessuale non vaginale, bestialità, poligamia, atti omosessuali, arte e letteratura erotica. Il cristiano è libero di provare repulsione per uno qualsiasi di questi atti, o per tutti, e può continuare a praticare il proprio codice di purità nei loro riguardi. Quel che non siamo liberi di fare è imporre i nostri codici agli altri» (p. 277). Il secondo filone, quello della «proprietà» è reinterpretato quale condanna dello stupro e di qualsiasi forma di violenza, fisica, sociale, emotiva e psicologica. L'adulterio riguarda soprattutto i beni interiori tipici della coppia, perché il matrimonio non è concepito più nel contesto patriarcale, bensì in una cultura che pone al centro l'individuo e quindi i beni interiori, giudicati di maggiore rilievo. L'incesto non può essere valutato sui parametri dell'impuro, né su quelli della proprietà e della gerarchia familiare; la condanna slitta quasi insensibilmente sulla pedofilia.

Questa lettura dell'etica sessuale

Digitized by Google

è lontana dalla visione cattolica. Inutile insistervi; è preferibile andare alla radice del dissenso, che è la metodologia seguita dall'A. Questi si richiama all'interpretazione di antropologia culturale proposta da M. Douglas, che sottolinea la somiglianza tra purità alimentare e purità sessuale, ma non coglie la differenza profonda tra purità alimentare e purezza del corpo, dell'animo, del cuore. Sarebbe stata necessaria un'analisi filosofica, fenomenologica, in grado di cogliere la specificità del bene morale rispetto a un codice legale di puro e impuro che accomuna ma non distingue. A monte di questa lacuna, è facile individuare un'assenza di riflessione teologica sulla creazione e sul progetto di Dio riguardo alla coppia. Un'antropologia cristiana mette in risalto il vangelo di grazia, che secondo la Bibbia *trasforma profondamente il cuore, è la novità di vita*. Siamo arrivati all'ermeneutica biblica: gli studi recenti concordano nella difficoltà d'interpretazione dei singoli testi, nel rapporto che esiste tra la morale culturale e la morale proposta dalla Bibbia. Gli studi di ermeneutica indicano tre chiavi interpretative, le quali sono sostanzialmente ignorate dal volume. In primo luogo, una lettura attenta del NT scopre un discorso d'insieme sulla morale sessuale, cioè una visione dell'uomo che regge il tessuto portante dell'etica sessuale; la lettura dei singoli testi non può essere svincolata dalla visione d'insieme, non si può fermare alla sola esegesi del brano. L'esegesi del nostro A. è puntuale, ma non tiene però conto dell'insieme dei testi e non li inserisce in una visione teologica della sessualità, in particolare del progetto di Dio che ha creato l'uomo maschio e femmina. In secondo luogo, l'ermeneutica tenta di individuare le «correzioni» apportate alla morale culturale dalla visione di fede e i criteri che guidano quel discernimento. Il nostro A. non percorre questo cammino sino in fondo e sbocca nella cruda accettazione di parametri morali correnti. In terzo luogo, l'ermeneutica penetra nella novità di vita del cristiano: la divinizzazione dell'uomo rende il cristiano capace di una vita radicalmente nuova anche nell'ambito sessuale, invita con forza la prostituta, contrariamente a quanto pensa l'A. (cfr p. 86, nota 20; p. 302 s), a mutare le proprie abitudini. Le osservazioni non ignorano i problemi posti dall'etica biblica, ma richiamano percorsi, già da tempo individuati, per arrivare a una conoscenza meno frastagliata del pensiero degli agiografi e per tentarne la reinterpretazione nell'oggi. Un discorso, questo, che interessa cattolici ed evangelici.

F. Cultrera

FRANCO MOSCONI, *Economia dei quotidiani*, Bologna, il Mulino, 1998, 266, L. 35.000.

Si tratta di un volume di economia industriale che esamina in modo analitico il mercato dei quotidiani nel mondo (riferendosi però soprattutto ai 15 Paesi più industrializzati) e in Italia (cap. 5°). L'A. sottolinea come si tratti di un settore delicato e atipico dell'industria, comprensibile solamente se viene esaminato non solo dal lato economico, ma anche con altri approcci: culturale, sociologico, legislativo ecc. Il suo interesse si rivolge in particolare alla tendenza alla concentrazione delle testate che si riscontra in tutti i Paesi. Ne esamina le cause, la specificità e le eccezioni, costituite, ad esempio, dalle testate locali o specializzate. Esistono vere e proprie dinastie industriali, editori «puri», e forme intermedie di ogni

Digitized by Google

genere. In Italia (che anche in questo campo presenta le caratteristiche di un capitalismo tutto proprio), mancando una tradizione di *lobbies*, il possesso di una testata garantisce talvolta a grandi industriali un potere analogo. Da noi inoltre i quotidiani, assai meno diffusi che nel resto dell'Europa (anche per l'anchilosato sistema di distribuzione), hanno avuto tradizionalmente una forza inferiore a quella dei periodici. Lo scenario delle testate, a cui oggi si collega spesso anche la proprietà di reti televisive e telematiche, varia in continuazione e richiede un monitoraggio continuo. A determinarne l'evoluzione concorrono infatti non più soltanto economia, storia e cultura, ma anche le stesse istituzioni pubbliche, tese a impedire il formarsi di monopoli che ostacolino una sana concorrenza e il pluralismo dell'informazione.

Il volume è istruttivo, denso di dati interessanti, nonché valido nello sforzo di delineare una serie di tendenze in atto da tempo nel settore, anche per l'introduzione delle nuove tecnologie. I nuovi mezzi di trasmissione, come internet, non sembrano ad ogni modo, anche secondo l'A., costituire un sostituto del quotidiano di carta, ma se mai un'integrazione di altro tipo. Il procedimento analitico risulta talvolta pesante e comporta ripetizioni, ma aiuta a guardare dietro le quinte di un teatro la cui scena è in movimento continuo, e di cui è bene conoscere meccanismi, equilibri e andamenti, senza limitarsi a subirli. Un indice analitico avrebbe aiutato a orientarsi.

G. Salvini

FILM

a cura di V. FANTUZZI

Fino a prova contraria (USA, 1999). Regista: CLINT EASTWOOD. Interpreti principali: C. Eastwood, I. Washington, D. Leary, D. Venora.

Ancora un film su un errore giudiziario. Ancora un film contro la pena di morte. Un giornalista, giunto all'età della pensione (Clint Eastwood, classe 1930), esasperatamente attaccato al lavoro, al di fuori del quale non riesce a trovare interessi reali. La sua vita? Un disastro, sia sul piano professionale, sia su quello personale e familiare. Steve Everett, questo il nome del giornalista, ha lavorato a lungo al *New York Times*. Ora si occupa di cronaca nera sul *Oakland Tribune*, giornale di un piccolo centro della California, Oakland, città natale di Eastwood. La spettacolare retrocessione è dovuta all'accanimento con il quale Everett si ostina a difendere cause perse, prendendo di petto i potenti di turno.

Alla sua età, sposato con una donna giovane e padre di una bella bambina, non sa astenersi dal flirtare con tutte le ragazzine che incontra. È evidente che va in cerca di guai. Ha una relazione con la moglie del suo redattore capo, con il quale ha rapporti tesi anche nel lavoro. Immagina forse di essere capitato in un film di altri tempi, dove questioni di questo genere venivano regolate con una scazzottata magari in redazione con macchine da scrivere che rotolano per terra e risme di fogli che volano per aria.

Una corsa contro il tempo. Morta improvvisamente (per incidente d'auto) una giovane collega (della quale aveva cercato invano di insidiare la virtù), Everett ne eredita il servizio in corso. Deve recarsi alle sedici nel carcere di San Quintino a intervistare un nero (Isaiah Washington) che sarà giustiziato con una iniezione letale a

Digitized by Google

mezzanotte. L'uomo è stato condannato per l'uccisione della commessa incinta di un *drugstore*. In una società dove il razzismo larvato fa sì che ogni individuo dalla pelle scura sia considerato un criminale in potenza, Everett non tarda a convincersi che il condannato è innocente, opinione alla quale era giunta, indagando sul caso, la collega che glielo ha confidato poco prima di morire. Mentre l'orologio scandisce il conto alla rovescia, Everett dovrà scavalcare molti ostacoli per giungere a discolpare il nero prima che sia troppo tardi.

Difficoltà di carattere personale e familiare. Nascondere alla moglie la tresca nella quale è coinvolto con la moglie del capo. Accompagnare la figlioletta di cinque anni in visita allo zoo. Liti con il principale sull'impostazione del «pezzo» che sta per scrivere... A tutto questo si aggiunge la stanchezza di Everett per una vita durante la quale (tra sigarette, wisky e caffè) non ha fatto che infilare un fallimento dopo l'altro... Eppure, come gli eroi dei vecchi film (non si può non pensare a un Humphrey Bogart con meno smalto, ma con più accentuato distacco autoironico), anche Everett si trova a lottare da solo contro tutti (oltre che contro se stesso) per amore della giustizia e della verità.

Con un procedimento che ricorda quello adottato da Griffith nel finale di *Intolerance* (1916), Eastwood regista alterna la corsa a ostacoli di Eastwood attore con la messinscena dell'esecuzione all'interno del carcere. Un rigido cerimoniale regola le ultime ore del condannato. Operazione tanto più mostruosa in quanto, mediante sofisticati accorgimenti, cerca di conferire parvenza di umanità a un'azione disumana come la soppressione di una vita. L'esecuzione è uno spettacolo nello spettacolo, al quale assistono direttamente alcuni spettatori privilegiati (familiari della vittima, testimoni, giudici, poliziotti...) e indirettamente gli abitanti di Oakland, che una radio locale tiene informati minuto per minuto.

A complicare le cose ci si mette anche il cappellano del carcere (un sacerdote cattolico) che pretende di estorcere al condannato (cristiano battista) la confessione pubblica del crimine che non ha commesso. La messinscena dell'uccisione rituale viene ricostruita dal film con criteri ovviamente metalinguistici (messinscena di una messinscena), i quali si scontrano con quelli, desunti dal logoro armamentario dei film d'azione (inseguimenti, colpi di scena ecc.), che accompagnano l'affannarsi del giornalista. L'*happy end* alla Frank Capra, che il film propone con beneficio d'inventario, ha un fondo amaro. Everett, che nel frattempo si è separato dalla moglie, vede (sogno o realtà?) ricongiunta la famiglia del condannato, il quale ha, come lui, una moglie e una figlioletta.

Nel rispetto della Legge 675/96, sulla tutela delle persone e dei dati personali, *La Civiltà Cattolica* garantisce che le informazioni relative agli abbonati, custodite nel proprio archivio elettronico, non saranno cedute ad altri e saranno utilizzate esclusivamente per l'invio della rivista.

Collegio degli scrittori de «La Civiltà Cattolica»: GianPaolo Salvini S.I. (*direttore*), Michele Simone S.I. (*vicedirettore*), Giuliano Raffo S.I. (*caporedattore*), Guido Valentinuzzi S.I. (*segretario*), Virgilio Fantuzzi S.I., Paolo Ferrari da Passano S.I., Giovanni Marchesi S.I., Giandomenico Mucci S.I., Piersandro Vanzan S.I.

Scrittori emeriti: Enrico Baragli S.I., Ferdinando Castelli S.I., Giuseppe De Rosa S.I., Antonio Ferrua S.I., Angelo Macchi S.I., Giovanni Rulli S.I.

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 394/48 del 14 settembre 1948

Finito di stampare il 3 settembre 1999 - Sped. in abb. post. 45% art. 2 c. 20/b L. 662/96 - Roma

SO.GRA.RO. - SOCIETÀ GRAFICA ROMANA S.p.A. - via I. Pettinengo 39 - 00159 Roma - tel. 06.4356051

Digitized by Google

Letteratura - Biografie - Agiografie

BARBOLINI R., *Stephen King contro il Gruppo 63. 19 saggi degeneri sui generi*, Ancona, Transeuropa, 1998, 184, L. 22.000.

BIANCHI G., *Ludwig van Beethoven. Il poeta della verità*, Panzano in Chianti (FI), Feeria, 1998, 268, L. 25.000.

CAMILLERI R., *Vita di Padre Pio*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 271, L. 12.000.

DE LUCA V., *La memoria e il coraggio. Vita di Giuseppe Lazzati*, Venezia, Marsilio, 1999, 164, L. 22.000.

FERRARI C., *Santa Rita da Cascia. Vita e miracoli*, Milano, Gribaudi, 1999, 144, L. 18.000.

GARZELLI U., *Il dono dell'eresia*, Milano, Jaca Book, 1999, 174, L. 24.000.

GIRALDI G., *Barel*, Milano, Pergamena, 1998, 704, s.i.p.

GOTTARDO G., *Santi verso il Giubileo. Ritratti - Scritti - Testimonianze*, Padova, Messaggero, 1999, 394, L. 38.000.

GUERRIERO E., *Il dramma di Dio. Letteratura e teologia in Hans Urs von Balthasar*, Milano, Jaca Book, 1999, 117, L. 22.000.

GUISO N., *Donat-Cattin. L'anticonformista della sinistra italiana*, Venezia, Marsilio, 1999, 173, s.i.p.

Magdeleine di Gesù, Fondatrice delle Piccole sorelle (FRATERNITÀ DELLE PICCOLE SORELLE DI GESÙ), Milano, Jaca Book, 1999, 98, L. 20.000.

MONINA M., *Furibonde giornate senza atti d'amore. Racconti*, Ancona, Pequod, s.d., 115, L. 15.000.

SPEZZATI N., *Ad ogni stagione*, Roma, Città Nuova, 1999, 116, L. 15.000.

STOPPIGLIA G., *Diario di un viandante: 1991-1999* (G. FARINELLI - S. BENACCHIO), Roma, Lavoro, 1999, 162, L. 20.000.

TALLONE C., *Andrea Carlo Ferrari e Luigi Guanella pellegrini in Terra Santa. Il primo pellegrinaggio nazionale italiano a Gerusalemme (1902)*, Roma, Nuove Frontiere, 1998, 318, L. 48.000.

Teorie del punto di vista (D. MENEGHELLI), Scandicci (FI), La Nuova Italia, 1998, XXXIV-254, L. 33.000.

TORTI G., *Una vita donata: Francesco Gallotti*, Vigevano (PV), Tip. Nazionale Sai, 1998, IV-151, s.i.p.

TREBBI F., *Le porte dell'ombra. Sul teatro di D'Annunzio*, Roma, Bulzoni, 1998, 260, L. 40.000.

TURI T., *Noci. Primi ricordi*, Noci (BA), Carucci, 1998, 55, L. 10.000.

ZAMBO, *Penzieri aritrovati*, Roma, Il Massimo, 1998, 46, s.i.p.

ZAMBONI F., *Puzzles*, Ferrara, Corbo, 1998, 135, L. 18.000.

ZAMBRANO M., *Seneca. Con i suoi testi scelti dall'Autrice* (C. MARSEGUERRA), Milano, Mondadori, 1998, 163, L. 16.000.

ZOVATTO P., *Giordana Stuparich*, Trieste, Parnaso, 1999, 92, s.i.p.

Teologia - Patristica

ANTONIO IL GRANDE, *Secondo il Vangelo. Le venti lettere di Antonio* (MATTA EL MESKIN), Magnano (BI), Qiqajon, 1999, 228, L. 30.000.

BARBAGLIO G., *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Bologna, EDB, 1999, 783, L. 84.000.

BARTHE C., *Quel avenir pour Vatican II? Sur quelques questions restées sans réponse*, Paris, de Guibert, 1999, 181, s.i.p.

BASILIO DI CESAREA, *I Martiri. Panegerici per Giulietta, Gordio, i 40 soldati di Sebaste, Mamante* (M. GIRARDI), Roma, Città Nuova, 1999, 144, L. 18.000.

BRUNI G., *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*, Milano, Paoline, 1999, 345, L. 35.000.

COURTH F., *I Sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi* (R. CARELLI), Brescia, Queriniana, 1999, 494, L. 75.000.

DAL MASO A., *L'efficacia dei sacramenti e la «performance» rituale. Ripensare l'«ex opere operato» a partire dall'antropologia culturale*, Padova, Messaggero, 1999, VIII-389, L. 43.000.

FORTE B., *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia, Morcelliana, 1999, 151, L. 20.000.

HAFFNER P., *Il mistero della creazione*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1999, 270, L. 29.000.

JACOBI F. H., *Le cose divine e la loro rivelazione* (G. SANSONETTI), Torino, Rosenberg & Sellier, 1999, 157, L. 29.000.

LEONE MAGNO, *I sermoni quaresimali e sulle collette* (E. MONTANARI - S. PUCCINI - M. PRATESI), Bologna, EDB, 1999, 360, L. 42.000.

Lingua e teologia nel cristianesimo greco (C. MORESCHINI - G. MENESTRINA), Brescia, Morcelliana, 1999, 310, L. 35.000.

MAGGI A., *Gesù e Belzebù. Satana e demòni nel Vangelo di Marco*, Assisi (PG) Cittadella, 1999, 192, L. 23.000.

MILITELLO C., *Maria con occhi di donna*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 318, L. 28.000.

PELIKAN J., *Maria nei secoli*, Roma, Città Nuova, 1999, 264, L. 38.000.

TEDOLDI F. M., *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1999, 371, L. 40.000.

Digitized by Google

Varie

Alla scoperta della comunità montana dell'oltrepò pavese. Guida turistico-culturale, Varzi (PV), Comunità Montana dell'Oltrepò Pavese, s.d., 110, s.i.p.

ANDRISANI G., *Endecasillabi fuori del tempo. La Vergine Maria ed altri carmi*, Caserta, Saggi Storici Casertani, 1999, 141, L. 30.000.

Anni (Gli) Santi attraverso le Bolle (R. FISICHELLA), Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 335, L. 32.000.

APOLLONI A., *Il Giubileo dell'anno 2000. Missione, giubileo, bambini*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1999, 46, L. 3.500.

Arcidiocesi di Foggia-Bovino. Sinodo Diocesano, Foggia, NED, 1999, 375, s.i.p.

BENATTI M., *Santistrani. Un miracolo per settimana*, Mantova, Sometti, 1999, 149, L. 22.000.

BENJAMIN L. S., *Diagnosi interpersonale e trattamento dei disturbi di personalità* (P. SCILLIGO), Roma, LAS, 1999, 496, L. 50.000.

BIFFI G., *Risorgimento, Stato laico e identità nazionale*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 77, L. 15.000.

BRUNORI P., *La Chiesa Cattolica. Fondamenti, persone, istituzioni*, Milano, Mondadori, 1999, 112, L. 25.000.

CAPRARA M., *Togliatti, il Komintern e il gatto selvatico*, Milano, Bietti, 1999, 221, L. 30.000.

CASELLA M., *Giornali studenteschi in Italia. Prima del Sessantotto. Il Centro Italiano Stampa Studentesca (1954-1968)*, Lecce, Argo, 1999, 422, L. 40.000..

Caso (Il) Di Bella nella televisione e nella stampa italiana (F. ROSITI), Roma, RAI-ERI, 1999, 267, L. 30.000.

COLOMBO A., *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*, Brescia, Morcelliana, 1999, 203, L. 25.000.

CUVA A., *Le consegne dei Vangeli, del Simbolo e della preghiera del Signore nel rito romano. Dalla Bibbia alla vita ecclesiale*, Brescia, Queriniana, 1999, 118, L. 17.000.

D'ANDREA L., *Lineamenti delle autonomie locali*, San Cataldo (CL), Centro Studi Cammarata, 1999, 116, s.i.p.

D'ANTONI S., *La società che governa. Il futuro della concentrazione e della democrazia economica* (S. GUGLIELMINO - D. TROMBADORI), Roma, Lavoro, 1999, 287, L. 28.000.

DEMETRIO, *Lo Stile* (G. LOMBARDO), Palermo, Aesthetica, 1999, 255, L. 45.000.

DE FREDE C., *I libri di un letterato calabrese del Cinquecento (Sertorio Quattromani, 1541-1603)*, Napoli, Accademia Pontaniana, 1999, 141, s.i.p.

D'ERAMO M., *Lo sciamano in elicottero. Per una storia del presente*, Milano, Feltrinelli, 1999, 243, L. 23.000.

DI SANTE C., *Duemila. Il grande giubileo*, Roma - Fossano (MS), Lavoro - Esperienze, 1999, 66, L. 10.000.

Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico (M. L. SILVESTRE - A. VALERIO), Roma - Bari, Laterza, 1999, XI-266, L. 40.000.

NOUWEN H. J. M., *Un ricordo che guida. Ministero e servizio nella memoria di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 1999, 92, L. 13.000.

Opera (L') e il tempo di Antonio Rosmini. Nel bicentenario della nascita, Brescia, Morcelliana, 1999, 189, L. 30.000.

PALIOTTI O., *È andata proprio così. Storie di cronaca bianca*, Roma, Città Nuova, 1999, 158, L. 15.000.

PALUMBO G., *Giubileo giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Roma, RAI-ERI, 1999, 638, L. 46.000.

PARAZZOLI F., *Vita di Gesù*, Milano, Mondadori, 1999, 161, L. 25.000.

PIERGIOVANNI E., *L'anima alle sorgenti della speranza. Intuizioni ed idee per il terzo millennio*, Roma, Sovera, 1999, 92, L. 18.000.

ROMERO GALVAN J. R., *Una principessa zapoteca*, Milano, Jaca Book, 1999, 45, L. 24.000.

Rota (La) degli Esposti (P. GIORDANO), Napoli, Altrastampa, 1999, 124, L. 20.000.

SACCONE C., *Allora Ismaele s'allontanò nel deserto... I percorsi dell'Islam da Maometto ai nostri giorni*, Padova, Messaggero, 1999, 351, L. 40.000.

SERPELLON G., *Dentro e fuori la società. Emarginazione e Stato sociale. Le domande dei giovani* (P. MARCHETTI), Roma, Fond. It. per il Volontariato, 1998, 143, L. 18.000.

SCHICK A., *Il fascino di Qumran. Giallo scientifico, diatriba fra ricercatori e autentico significato dei rotoli del Mar Morto*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1998, 159, s.i.p.

TASSIN F., *Sul Confine dell'Impero*, Tavagnacco (UD), Arti Grafiche Friuliane, 1998, X-129, s.i.p.

TAVAZZA L., *Il Volontariato nella transizione. Le prospettive e le sfide fondamentali*, Roma, Fond. It. per il Volontariato, 1998, 87, L. 9.500.

Towards abolition. The Law and Politics of the Death Penalty. 1998 Report, Rom - New York, Hands off Cain, 1998, 286, s.i.p.

NOTA. Non è possibile dar conto delle molte opere che ci pervengono. Ne diamo intanto un annuncio sommario, che non comporta alcun giudizio, e ci riserviamo di tornarvi sopra secondo le possibilità e lo spazio disponibile.

Digitized by Google

AP
37
C58

UNIV. OF MICH.
NOV 16 1999
CURRENT SERIALS

LA CIVILTÀ CATTOLICA

ANNO 150

La fede messa alla prova dallo scandalo della Croce - La recente legge sui trapianti - Repubblica romana e Risorgimento - Luisa Sanfelice, Eleonora Fonseca Pimentel e altre eroine della Rivoluzione napoletana del 1799 - «Lu santo jullare Françesco» di Dario Fo - Incontri e assemblee delle istituzioni di carità - Il Rapporto SVIMEZ sull'economia del Mezzogiorno - Il difficile cammino democratico delle Filippine

18 SETTEMBRE 1999 / QUINDICINALE / ANNO 150

3582

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

«Beatus populus, cuius Dominus Deus eius»

Rivista quindicinale di cultura fondata nel 1850

Direttore responsabile: GIANPAOLO SALVINI S.I.

24 quaderni in 4 volumi all'anno - Esce il primo e il terzo sabato del mese

anno 150 - volume III - quaderno 3582 - 18 settembre 1999

SOMMARIO

EDITORIALE

457 **La Croce di Gesù: scandalo e follia**

ARTICOLI

471 *U. Burroni*, **La recente legge sui trapianti**

486 *G. Sale*, **Repubblica Romana e Risorgimento**

RASSEGNA

496 *P. Vanzan*, **Le infelici eroine di una Rivoluzione fallita**

RUBRICA DELLO SPETTACOLO

504 *V. Fantuzzi*, **«Lu santo jullare Françesco» di Dario Fo**

CRONACHE

514 Chiesa: *G. Marchesi*, **«Al di sopra di tutto vi sia la carità». 1999: nel segno dell'amore per Dio e per il prossimo**

524 Italia: *M. Simone*, **Il Rapporto SVIMEZ sull'economia del Mezzogiorno**

533 Estero: *A. Macchi*, **Il difficile cammino democratico delle Filippine**

541 RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

559 **Indice del III volume del 1999**

ABBONAMENTI ITALIA: un anno L. 100.000; due anni L. 180.000; tre anni L. 260.000; un semestre L. 55.000; un quaderno L. 8.000. ESTERO (via superficie): un anno $ 120; due anni $ 220; tre anni $ 310; un quaderno $ 12. I versamenti possono essere effettuati: *a)* tramite il conto corrente postale n. 56804, intestato a *La Civiltà Cattolica*, via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma; *b)* sul c.c. bancario n. 89741 de *La Civiltà Cattolica* presso Rolo Banca 1473, via Veneto, 74 - Roma. [IVA assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74, 1° comma, lett. c), D.P.R. 633/1972 e successive modifiche]. Direzione, amministrazione e gestione della pubblicità: via di Porta Pinciana, 1 - 00187 Roma. Telefoni: centralino (06) 69.79.201; ufficio abbonamenti (06) 69.79.20.50; fax (06) 69.79.20.22.

Unione Stampa Periodica Italiana - ISSN 0009-8167

Digitized by Google

LA CIVILTÀ CATTOLICA

150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Sommario del quaderno 3582 (18 settembre 1999)

EDITORIALE

LA CROCE DI GESÙ: SCANDALO E FOLLIA - Siamo talmente abituati a vedere la croce e il crocifisso da non renderci più conto del dramma che c'è dietro. Su di esso l'editoriale intende fare luce, parlando della crocifissione nel mondo antico e in particolare nella Giudea al tempo di Gesù. Essa era uno dei più terribili supplizi inflitti ai malfattori e aveva il carattere speciale di «supplizio servile», cioè proprio degli schiavi, oltre che dei ribelli e dei briganti. Di qui il suo carattere estremamente infamante. Proprio tale carattere costituì per la prima predicazione cristiana una difficoltà umanamente molto difficile da superare: essa, infatti, era una «stoltezza» e una «follia» per i pagani, e uno «scandalo» per i giudei, che non potevano credere in un «messia crocifisso» e «maledetto da Dio». La riporta allo «scandalo della croce» sta soltanto nell'amore.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 457-470 **quaderno 3582**

ARTICOLI

Umberto Burroni S.I., **LA RECENTE LEGGE SUI TRAPIANTI** - Il Parlamento italiano ha approvato recentemente la legge sul trapianto di organi e tessuti, una pratica approvata anche dal Magistero ecclesiale come atto di amore verso il prossimo. L'Autore, professore nella Pontificia Facoltà Teologica di Cagliari, dopo aver riassunto le principali disposizioni della legge, esamina in particolare alcuni punti controversi: il criterio della morte cerebrale, il rispetto dovuto al cadavere umano, il principio del silenzio-assenso informato, il divieto ai parenti di opporsi al prelievo. Conclude rilevando la necessità sia di una vasta campagna di informazione dei cittadini, sia di un adeguamento delle strutture sanitarie all'attività dei trapianti.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 471-485 **quaderno 3582**

Giovanni Sale S.I., **REPUBBLICA ROMANA E RISORGIMENTO** - Quest'anno ricorre il 150° della Repubblica romana del 1849, che ebbe soltanto pochi mesi di vita, ma che riuscì a mobilitare in suo favore tutte le forze vive dell'*intellighenzia* liberale del tempo, soprattutto quelle impegnate a far trionfare in Italia l'ideale repubblicano e democratico. Essa è considerata dalla storiografia d'ispirazione patriottica una sorta di «proto-risorgimento» (ebbe, infatti, come protagonisti principali Mazzini e Garibaldi), anche se l'unificazione nazionale sarebbe poi avvenuta a partire da un altro fronte (il Piemonte) e su basi ideali diverse (quelli della monarchia). Il tema dell'unità d'Italia è ritornato di recente di grande attualità: cattolici e laici continuano a interrogarsi sulla validità e opportunità di quella «rivoluzione nazionale».

© La Civiltà Cattolica 1999 III 486-495 **quaderno 3582**

Digitized by Google

TELECOM ITALIA PER IL GRANDE GIUBILEO DEL 2000

Milioni di persone parteciperanno
al Giubileo del 2000, il primo dell'era
della globalizzazione.
Dovranno viaggiare, tenersi in contatto,
effettuare prenotazioni, avere e scambiare
informazioni, comunicare, richiedere
servizi di ogni genere, inviare documenti:
esigenze diverse provenienti da tutto
il mondo che il Comitato Centrale
della Santa Sede per il Grande Giubileo
dell'Anno 2000
dovrà gestire perché tutti possano vivere
al meglio questo evento, in Italia
o nelle altre nazioni.
Telecom Italia ha raccolto questa sfida
elaborando un grande progetto
internazionale di telecomunicazioni
in cui è parte attiva
insieme ad altre aziende del Gruppo.

TELECOM ITALIA

IUBILAEUM A.D. 2000

INSIEME PER IL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000

Digitized by Google

RASSEGNA

Piersandro Vanzan S.I., **LE INFELICI EROINE DI UNA RIVOLUZIONE FALLITA** - Nel bicentenario della Repubblica napoletana, durata soltanto 144 giorni e tragicamente stroncata dai Borboni nell'agosto 1799, si è riaccesa la disputa tra intellettuali e storici con le opposte interpretazioni di quella vicenda. In questa rassegna, ispirata a una recente biografia di Luisa Sanfelice*, offriamo una panoramica non solo dei chiaroscuri di quelle vicende, ma anche di varie ricadute sull'oggi.

* M. A. MACCIOCCHI, *L'amante della rivoluzione. La vera storia di Luisa Sanfelice e della Repubblica napoletana del 1799*, Milano, Mondadori, 1998, 371, L. 32.000.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 496-503 quaderno 3582

RUBRICA DELLO SPETTACOLO

Virgilio Fantuzzi S.I., **«LU SANTO JULLARE FRANÇESCO» DI DARIO FO** - Lo scorso 8 luglio, nell'ambito del 42° Festival dei Due Mondi, è stato presentato nella Rocca Albornoziana di Spoleto lo spettacolo di Dario Fo *Lu santo jullare Françesco*, dedicato alla figura del poverello di Assisi. Fo si è avvalso della tecnica giullaresca, da lui già adottata in altri spettacoli, per delineare un ritratto inedito del santo, dotato di grande comunicativa, che si esprimeva, secondo l'opinione dell'attore autore, servendosi dei modi adottati dai giullari del suo tempo.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 504-513 quaderno 3582

CRONACHE

CHIESA: *Giovanni Marchesi S.I.*, **«AL DI SOPRA DI TUTTO VI SIA LA CARITÀ». 1999: nel segno dell'amore per Dio e per il prossimo** - Nei mesi di maggio e giugno scorsi si è svolta una serie di eventi tutti focalizzati nella prospettiva della carità: Congresso mondiale sulla carità (Roma, 12-15 maggio); Giornata della Carità, promossa dal Pontificio Consiglio *Cor Unum* (domenica 16 maggio), con la partecipazione dei «Testimoni della carità»; 16ª Assemblea generale della Caritas Internationalis (Vaticano, 14-16 giugno), nel 50° anniversario della sua fondazione; 25° Convegno nazionale delle Caritas diocesane italiane (Roma, 21-24 giugno). Che cos'è la carità? Solidarietà o carità? Qual è il rapporto tra carità e giustizia, tra carità ed evangelizzazione, tra l'istituzione Caritas e la politica? Questi alcuni degli interrogativi emersi.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 514-523 quaderno 3582

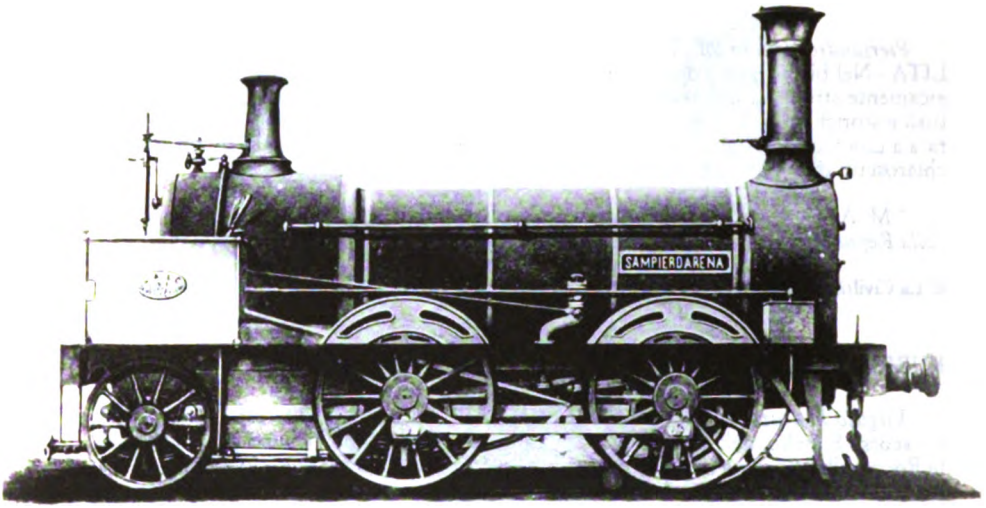
ITALIA: *Michele Simone S.I.*, **IL RAPPORTO SVIMEZ SULL'ECONOMIA DEL MEZZOGIORNO** - Il Rapporto SVIMEZ, una delle più autorevoli fonti per la conoscenza dello stato dell'economia meridionale, per ridurre l'elevato tasso di disoccupazione strutturale del Sud sottolinea la necessità di una politica economica nazionale orientata allo sviluppo del sistema produttivo, alla riqualificazione della sua specializzazione settoriale, alla ricerca e all'innovazione; auspica inoltre un massiccio programma di spesa pubblica per investimenti produttivi, diretti a recuperare il ritardo accumulato nel Sud nella dotazione di infrastrutture e nella formazione. Tale programma dovrà realizzare condizioni allocative favorevoli, per rendere più agevole l'aumento degli investimenti privati. In particolare la cronaca si sofferma sulla politica delle infrastrutture e su quella della sicurezza.

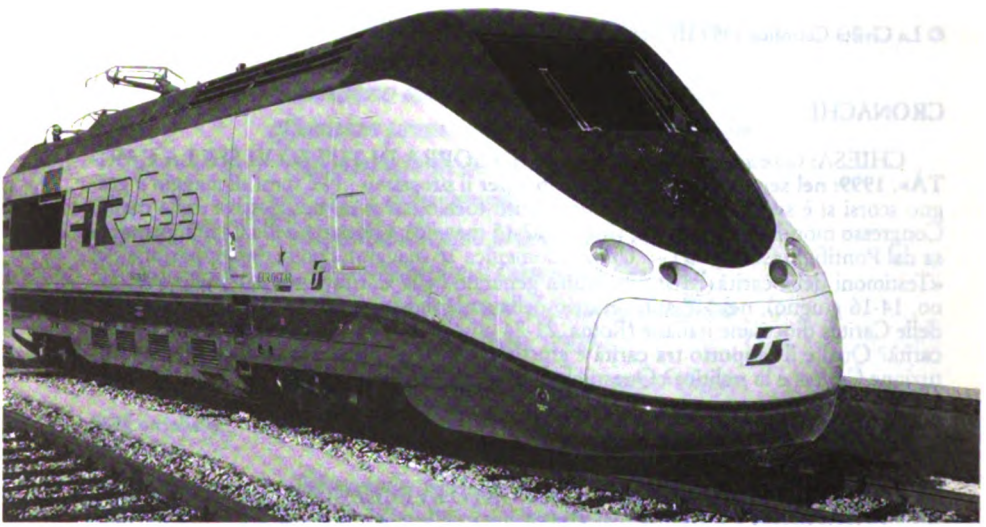
© La Civiltà Cattolica 1999 III 524-532 quaderno 3582

Digitized by Google

ANSALDOBREDA

Finmeccanica Group





VEICOLI E SISTEMI AD ALTA TECNOLOGIA

ANSALDOBREDA costituisce il settore trasporti di Finmeccanica e rappresenta uno dei più grandi gruppi al mondo per dimensioni e fatturato. E' una concentrazione di aziende e società, che operano unitariamente per la realizzazione di sistemi e veicoli di trasporto da proporre al mercato globale

ANSALDOBREDA via Argine 425 - 80147 Napoli - Italia

Digitized by Google

ESTERO: *Angelo Macchi S.I.*, **IL DIFFICILE CAMMINO DEMOCRATICO DELLE FILIPPINE** - Nella primavera dello scorso anno si sono svolte le elezioni presidenziali nelle Filippine, vinte da Joseph Estrada, appoggiato dal voto della classe medio bassa, maggioritaria nel Paese, più per le sue qualità di divo cinematografico che per quelle politiche. La cronaca descrive l'evoluzione della situazione filippina dalla caduta del dittatore Marcos fino all'elezione di Estrada, passando per la presidenza di Cory Aquino (1986-92) e di Fidel Ramos.

© La Civiltà Cattolica 1999 III 533-540 **quaderno 3582**

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Álvarez Lopera J. 552 - Boitani B. 546 - *Cattolici, Chiesa, Resistenza* 544 - Colasanti A. 557 - Cranfield C. E. B. 550 - *Decalogo* 557 - De Carli L. 549 - De Fiores S. 555 - De Rosa Gabr. 544 - *El Greco* 552 - Fumagalli A. 542 - Ianni V. 547 - Linz M. 556 - Loske R. 556 - Marchese A. 548 - Naldini M. 541 - Petrosillo O. 555 - Ribadeneira P. de 558 - Sachs W. 556 - *«Sermoni» (I) di Leone Magno fra storia e teologia* 541 - Venturini N. 554 - *Verum et certum* 557 - Wuppertal Institut 556

© La Civiltà Cattolica 1999 III 541-558 **quaderno 3582**

INDICE DEL III VOLUME DEL 1999

© La Civiltà Cattolica 1999 III 559-562 **quaderno 3582**

NOVITÀ

Ed Parish Sanders

Il giudaismo

Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)

a cura di P. Capelli, pp. 784, 16 ill. f.t., L. 70.000

Finalmente in italiano la più importante storia dell'ebraismo ai tempi della nascita di Gesù e degli inizi del cristianesimo

Giacomo Canobbio - Flavio Dalla Vecchia - Giampaolo Montini (a cura di)

Il matrimonio

pp. 288, L. 30.000

Un bilancio storico, esegetico e teologico sul significato del matrimonio nel cristianesimo

Michele Nicoletti - Silvano Zucal (a cura di)

Tra coscienza e storia

Il problema dell'etica in Romano Guardini

pp. 280, L. 35.000

Un volume a più voci sull'attualità etica e politica del pensiero di Guardini, con la partecipazione dei massimi esperti italiani e tedeschi (Zucal, Nicoletti, Natoli, Lehmann ecc.)

MORCELLIANA

Via G. Rosa 71 - 25121 Brescia - tel. 0303757522 - fax 0302400605 - www.morcelliana.it - morcelli@morcelliana.it

Digitized by Google

EDIZIONI SAN PAOLO

NUOVO TESTAMENTO

INTERLINEARE

Greco • Latino • Italiano

Testo greco **Nestle-Aland**
Traduzione interlineare di **Alberto Bigarelli**
Testo latino della **Vulgata Clementina**
Testo italiano della **Nuovissima Versione della Bibbia**

A cura di **Piergiorgio Beretta**

- Testo greco della 27ª edizione del *Novum Testamentum Graece* di Nestle-Aland
- Prima traduzione interlineare italiana dell'intero testo neotestamentario greco
- Testo latino della Vulgata Clementina (Gramatica) corredato di accenti
- Testo italiano della Nuovissima Versione dai testi originali, riveduto, suddiviso in pericopi e corredato di titoli conformemente a *The Greek New Testament*
- Repertorio delle pericopi parallele
- Repertorio delle citazioni, allusioni o paralleli a Libri biblici e ad Apocrifi
- Note elementari di critica testuale con le varianti principali
- Elenco delle pericopi sinottiche
- Indice delle citazioni dall'Antico Testamento secondo l'ordine dell'AT
- Indice delle citazioni dall'Antico Testamento secondo l'ordine del NT
- Indice delle allusioni e dei paralleli verbali all'Antico Testamento
- Indice dei riferimenti ad Apocrifi e ad altri Scrittori
- Nove cartine geografiche a colori fuori testo

2200 pagine, L. 140.000

www.stpauls.it/libri

SAN PAOLO

Digitized by Google

LA CROCE DI GESÙ: SCANDALO E FOLLIA

Siamo talmente abituati a vedere la croce e Cristo crocifisso su di essa che stentiamo a renderci conto della tragica realtà che si nasconde dietro l'immagine del crocifisso. Facciamo anzi della croce un ornamento in oro o in argento da portare al collo. Giustamente abbiamo fatto della croce il simbolo del cristianesimo e vogliamo che il Crocifisso sia nei tribunali, nelle aule scolastiche, sulle tombe dei defunti e perfino sulle cime dei monti, come simbolo di fede cristiana e di vittoria sulle potenze del male e sulla morte. Ma che cosa c'è dietro quel simbolo? Vogliamo allora chiederci che cos'è stata nel mondo antico la croce e che cosa ha rappresentato per Gesù la crocifissione e la morte sulla croce. Vogliamo anche vedere come la croce, da simbolo della più grande ignominia, sia divenuta simbolo di vittoria, e a quale prezzo sia stato superato lo «scandalo», la «follia» della croce.

In realtà noi non riusciamo oggi a comprendere quale dovette essere lo «scandalo» degli ebrei a sentir parlare del «messia crocifisso» e la «ripulsa» dei pagani a sentire san Paolo annunciare che Gesù, il Figlio di Dio, era stato condannato per la salvezza di tutti «alla morte più infamante: quella della croce (*ad mortem turpissimam crucis*)» (Origene, *Commento a Mt 27,22 ss*), se non approfondiamo che cosa significava nel mondo antico la condanna a morire crocifisso.

* * *

La croce (*crux* in latino, *stauros* in greco) era nell'antichità uno strumento di supplizio con cui si eseguiva la condanna a morte per gravi delitti. In origine era un albero o un palo (*xylon*), a cui il condannato veniva appeso, legato con funi oppure fissato con chiodi; talvolta il palo era appuntito (*skolops*) e il condannato vi

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 457-470
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999
quaderno 3582 (18 settembre 1999)

Digitized by Google

era fatto sedere sopra e trafitto: era l'«impalatura». In seguito, al palo infisso in terra in posizione verticale (*stipes*) venne aggiunto un palo trasversale, detto *patibulum*, perché all'inizio era un palo che sbarrava le porte di casa, cosicché quando veniva tolto *fores patebant*, cioè le porte restavano aperte. Il *patibulum* alcune volte si trovava sul luogo del supplizio, ma in genere era portato a spalla dal condannato e veniva fissato sul palo verticale, in modo da formare una T. In tal caso la *crux* era detta *crux capitata* o *crux immissa*. Altre volte, il palo trasversale era detto *supplicium*.

La crocifissione era praticata in diverse maniere: «Vedo costì — scrive Seneca — delle croci, non tutte della stessa specie (*non unius quidem generis*), ma costruite da chi in un modo e da chi in un altro: alcuni appendono le loro vittime a testa in giù (*capite quidam conversos in terram suspendere*), altri le impalano (*alii per obscena stipitem egerunt*), altri divaricano le braccia sul patibolo (*alii brachia patibulo explicuerunt*)» (*Dial.* 6, 20, 3). Il sadismo dei boia aveva così modo di sbizzarrirsi nelle maniere più feroci.

Una testimonianza oculare di una crocifissione collettiva ci è data da Giuseppe Flavio; essa riguarda coloro che tentavano di uscire da Gerusalemme, assediata dalle truppe romane al comando di Tito. «Al momento della cattura [...] erano flagellati, sottoposti ad ogni sorta di supplizi prima di morire poi crocifissi dinanzi alle mura. Tito provava compassione per le loro sofferenze, ma siccome il loro numero — più o meno 500 al giorno — era troppo ingente per correre il rischio di liberarli o di farli sorvegliare, consentì ai suoi soldati di agire come credevano, tanto più che sperava che l'orribile spettacolo delle innumerevoli croci inducesse gli assediati ad arrendersi. Così i soldati, spinti dall'odio e dal furore, mettevano in ridicolo i prigionieri, crocifiggendoli ciascuno in una posizione differente, e, dato il loro numero, mancavano lo spazio per le croci e le croci per i corpi» (*De bello iudaico* 5, 449-451). In realtà le crocifissioni di massa in Giudea da parte degli occupanti romani erano frequenti: Varo, nel 4 a. C., fece crocifiggere tutti i prigionieri catturati; Felice fece crocifiggere un gran numero di «briganti» (si trattava di ribelli all'autorità romana); lo stesso fece Floro a Gerusalemme.

Nerone a Roma, dopo l'incendio del 64 d.C., che distrusse la città e di cui furono accusati, come incendiari, i cristiani, li condannò a una morte atroce, che Tacito negli *Annales* (15, 44, 4) così descrive: «Non ci si contentò di farli perire, ci si divertì a rive-

Digitized by Google

stirli di pelli di fiere per farli sbranare dai cani, oppure erano affissi a delle croci e arsi vivi (*aut crucibus adfixi atque flammati*) alla fine del giorno perché rischiarassero come fiaccole la notte (*ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur*)».

* * *

In tal modo Nerone metteva insieme i tre maggiori supplizi conosciuti nell'antichità: la crocifissione, l'essere arsi vivi e l'essere divorati dalle bestie. Infatti, nella tradizione giuridica romana, come appare da quanto afferma il giurista Giulio Paolo, tre erano i supplizi più terribili: «*Summa supplicia sunt crux, crematio, decollatio*» (*Sententiae* 5, 17, 2). Al primo posto è messa la crocifissione (*crux*), al secondo il rogo (*crematio*); al terzo la decapitazione (*decollatio*). In alcune fonti, la decapitazione è sostituita dalla condanna alle bestie (*damnatio ad bestias*). I delitti che venivano puniti con la crocifissione erano: la diserzione dinanzi al nemico, il tradimento di un segreto di Stato, l'incitamento alla rivolta, l'assassinio, le predizioni sulla prosperità dei governanti (*de salute dominorum*), l'empietà notturna (*sacra impia nocturna*), la magia (*ars magica*), la falsificazione grave di un testamento (cfr J. Paulus, *Sententiae* 5, 19, 2; 21, 4; 26, 3, 16).

La pena della crocifissione, a causa della sua crudeltà, era comminata non ai membri delle classi alte della società (*honestiores*), ma quasi esclusivamente ai membri delle classi basse (*humiliores*). Così non potevano essere condannati alla crocifissione i cittadini romani. Questo fu il delitto che Cicerone rimproverò a Verre, accusandolo di aver fatto crocifiggere a Messina il cittadino romano P. Gavio; nello stesso tempo lo accusò di aver sottratto alla morte di croce alcuni schiavi condannati a tale supplizio «secondo l'uso degli antenati (*more maiorum*)» (*In Verrem* 2, 5, 9-13, 12). Era cioè un delitto crocifiggere un cittadino romano; ma era un dovere crocifiggere schiavi sospettati di ribellione. Non era però sempre così. I disertori, anche se cittadini romani, con il loro delitto di alto tradimento (*perduellio*) per il fatto di passare al nemico (*transfugae ad hostes*), decadevano dai diritti civili e perciò potevano essere puniti con la crocifissione. Ad ogni modo questa restava «indegna di un cittadino romano e di un uomo libero» (*indigna cive romano atque homine libero*) (Cicerone, *Pro Rabirio*, 5, 16). Anzi, «il nome stesso di croce resti lontano non solo dalla persona dei cittadini romani, ma anche dai loro pensieri, dai loro occhi, dalle loro orec-

Digitized by Google

chie» (*nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus*) (ivi).

L'orrore e l'infamia della crocifissione spiegano il fatto abbastanza curioso che nella maggior parte degli scrittori latini si parli raramente o non si parli affatto della croce e della crocifissione: era un argomento disgustoso e poco «elegante». «La crocifissione — scrive M. Hengel — soprattutto in epoca romana era conosciuta un po' ovunque ed era frequente, ma gli ambienti colti preferivano prendere le distanze da tale pratica e, in generale, la passarono sotto silenzio» (*Crocifissione ed espiazione*, Brescia, Paideia, 1988, 73).

* * *

Pare che i primi a praticare la crocifissione siano stati i persiani: probabilmente questo modo di uccidere aveva un senso religioso, perché, siccome il corpo del giustiziato non toccava la terra consacrata a Ormuzd, questa non veniva contaminata. Dai persiani passò ai greci, ai cartaginesi e ai romani. I cartaginesi punivano con la crocifissione i loro generali e ammiragli vinti in guerra o che si mostravano troppo indipendenti. Ma più frequentemente la pena della crocifissione era usata per domare le città ribelli o per costringere alla resa le città assediate, per domare truppe ammutinate o province ribelli. Così fu per Tiro, assediata da Alessandro, che fece crocifiggere 2.000 abitanti; per Gerusalemme, assediata da Tito, e per la Cantabria (provincia del nord della Spagna), che si era ribellata a Roma.

In realtà, per la legge romana i sudditi ribelli non erano «nemici» (*hostes*), ma «banditi» (*latrones*) e «briganti» (*lêstai*): perciò non meritavano di essere trattati da nemici, ma da malfattori, e le pene di morte che ad essi convenivano erano la crocifissione oppure l'esposizione alle fiere (*bestiis obici*). Secondo il parere di vari giuristi romani, i briganti notori (*famosi latrones*) dovevano possibilmente essere crocifissi sul luogo stesso dei loro misfatti (cfr *Dig.* 48, 19, 28, 15). Per la crocifissione dei «briganti», che spesso erano schiavi fuggiti dai loro padroni e che costituivano un grave pericolo per le popolazioni — anche san Paolo parla di «pericoli dei briganti (*kindynoi lêstôn*)» (*2 Cor* 11,26) —, si sceglievano le strade maggiormente frequentate, in modo che più gente potesse vederli e sentirne paura: «Affinché lo spettacolo dissuada gli altri da tali crimini e sia di conforto ai parenti e ai vicini di coloro che essi hanno uccisi» (ivi).

Digitized by Google

Ma la punizione inflitta ai ribelli, ai banditi e ai briganti con la crocifissione non toccava soltanto il loro corpo, bensì anche le loro anime: si pensava infatti che le anime di coloro che erano morti di morte violenta — gli impiccati, i decapitati, i crocifissi, che generalmente erano privati della sepoltura — erano escluse dagli inferi, cioè dal regno dei morti, e andavano errando, senza trovare riposo, sotto forma di spettri e fantasmi nefasti.

* * *

La crocifissione nel mondo greco-romano era la pena dei ribelli e dei briganti, ma anche quella tipica degli schiavi. Infatti, il suo nome proprio era *servile supplicium* (il «supplizio degli schiavi»). Certamente, per la sua crudeltà, essa era stata definita da Cicerone *crudelissimum taeterrimumque supplicium* (il «supplizio più crudele e più orribile che ci sia») (*In Verrem* 2, 64, 165) e, prima di lui, da Plauto *maxuma mala crux* (la «spaventosa croce») (*Poenulus* 347); ma quello che maggiormente caratterizzava la crocifissione era il suo legame con la schiavitù. Perciò Cicerone unisce i due aspetti — massima crudeltà e pena propria degli schiavi — quando definisce la crocifissione «il supplizio più crudele che si infligga agli schiavi» (*servitutis extremum summum que supplicium* (*In Verrem* 5, 66, 169).

Perché il crudelissimo supplizio della crocifissione in maniera del tutto particolare era riservato agli schiavi? Così, infatti, appare sia dalle commedie plautine sia dalle opere di Cicerone, Tito Livio, Valerio Massimo, Tacito, il quale scrive che Vitellio «inflisse il supplizio riservato agli schiavi (*sumptum de eo supplicium in servilem modum*) a un liberto impostore» (*Hist.* 2, 72, 2) e, a proposito di un asiatico, afferma che «espiò con il supplizio degli schiavi il suo potere malefico» (*malam potentiam servili supplicio expiavit*)» (*Hist.* 4, 3, 2). Perché, sempre secondo Tacito, esisteva a Roma — come nelle grandi città dell'impero — «un luogo riservato al supplizio degli schiavi» (*locus servilibus poenis expositus*)» (*Ann.* 15, 60, 1), dove probabilmente erano drizzate numerose croci (a Roma questa «fossa carnaria» si trovava nel Campo Esquilino) (cfr *Ann.* 2, 32, 2)?

Il motivo era che le rivolte degli schiavi rappresentavano per Roma repubblicana e imperiale un gravissimo pericolo. La civiltà romana era fondata sulla schiavitù, poiché erano gli schiavi a lavorare nei latifondi dei nobili romani e a svolgere tutti i servizi nei

Digitized by Google

loro palazzi. Tutti i lavori manuali erano compiuti dagli schiavi: ai più capaci tra di essi erano affidati compiti amministrativi e educativi. Perciò per Roma la perdita o anche una diminuzione dell'enorme massa degli schiavi significava la rovina. La minaccia della crocifissione era per gli schiavi un terribile monito a non volersi sottrarre alla schiavitù. Quanto valeva per lo Stato romano, valeva anche per le singole famiglie nobili e delle classi medie: la perdita degli schiavi le avrebbe mandate in rovina. Perciò lo Stato concedeva al «capofamiglia» (*paterfamilias*) il potere di punire con la crocifissione gli schiavi che si fossero ribellati al padrone o avessero commesso gravi (ma anche non molto gravi) delitti.

Lo schiavo, infatti, per la mentalità romana, non era un uomo, ma una «cosa», che il padrone poteva trattare come voleva e solamente perché «così lui voleva». Giovenale (50/65-140 d.C.), in una delle sue *Satirae* (6, 219 ss), riporta il dialogo tra una matrona romana e suo marito che aveva fatto crocifiggere uno schiavo: «Questo schiavo in croce!» — Ma che delitto ha commesso per meritare un tale supplizio? Dove sono i testimoni? l'accusatore? Ascolta dunque: non si indugia mai troppo quando si tratta della morte di un uomo!» — «Oh! la sciocca! Uno schiavo è forse un uomo? Non ha commesso niente, sia! Ma lo voglio, lo comando! Per motivo basta il mio volere!» (*O demens, ita servus homo est? Nil fecerit, esto. Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas!*).

La paura delle rivolte degli schiavi fece sì che, durante quelle avvenute in Italia, nel secondo secolo avanti Cristo, ci fosse un ricorso eccessivo al *servile supplicium* della crocifissione, con estrema crudeltà. Appiano ci informa che, dopo la sconfitta definitiva di Spartaco, che nel 73 a.C. capeggiò una grande rivolta di schiavi contro Roma, il vincitore Crasso fece mettere in croce 6.000 prigionieri sulla via Appia, tra Capua e Roma (*Bellum civile* 1, 120). Osserva M. Hengel: «L'applicazione rigorosa del *servile supplicium* era la conseguenza del timore panico che si aveva delle ribellioni degli schiavi: particolarmente in Italia, perché, all'epoca dell'"imperialismo" romano dopo la seconda guerra punica, il paese era continuamente alimentato da un gran numero di schiavi, inviati nei latifondi. È del tutto comprensibile che questo timore in seguito si sia spesso trasformato in odio» (*Crocifissione ed espiazione*, cit., 93).

* * *

Nel mondo giudaico, la crocifissione fu praticata durante il pe-

Digitized by Google

riodo asmoneo, che corre dalla rivolta dei Maccabei (II secolo a.C.) al 63 a.C., quando Pompeo conquistò la Palestina. Così Alessandro Janneo fece crocifiggere 800 giudei, probabilmente farisei (Giuseppe Flavio, *De bello iudaico*, 1, 97 s; *Antiquitates iudaicae* 13, 380-383). Erode soppresse questa pena, non certo per spirito umanitario, ma per prendere le distanze dagli asmonei. Dopo che i romani fecero un uso eccessivo della condanna alla crocifissione per domare la rivolta giudaica, questa pena non fu più irrogata in Palestina. Tanto più che sulla crocifissione pendeva la condanna di Dio. È detto infatti nel Deuteronomio: «Se un uomo avrà commesso un delitto degno di morte e tu l'avrai messo a morte e appeso a un albero, il suo cadavere non dovrà rimanere tutta la notte sull'albero, ma lo seppellirai lo stesso giorno, perché l'appeso è un maledetto da Dio e tu non contaminerai il paese che il Signore tuo Dio ti dà in eredità» (21,22-23). Per la legge giudaica sull'uomo crocifisso pendeva la maledizione di Dio! Questo spiega perché la primitiva predicazione cristiana sul Messia «crocifisso» suscitò «scandalo» tra gli ebrei: come poteva essere Messia un uomo «crocifisso», e dunque «maledetto» da Dio?

Si deve però notare che la legge giudaica non contemplava la sospensione al legno come una pena di morte, bensì come una pena aggiuntiva. Infatti essa era applicata agli idolatri e ai bestemmiatori lapidati e, quindi, a morte avvenuta. Il suo carattere penale consisteva nel fatto che l'uomo lapidato, per il fatto di essere appeso a un albero, veniva bollato come «maledetto da Dio».

* * *

Come avveniva la crocifissione? Generalmente, essa era preceduta dalla flagellazione. Questa era un supplizio che Orazio chiama *horribile*, aggiungendo che coloro che la subivano morivano (*Satirae* 1, 2, 41). Il condannato veniva colpito col *flagellum*, che era una frusta, composta di varie corregge, corde a nodi o catenelle, alle cui estremità erano applicati ossicini e palline di piombo. Secondo la legge romana non c'era un limite al numero di colpi, cosicché spesso avveniva che la persona flagellata morisse sotto i colpi. Invece la legge giudaica li limitava a 40, che i farisei, per evitare che per errore si superassero, riducevano a 39. L'asprezza della flagellazione dipendeva dalla crudeltà dei fustigatori, ma il supplizio era aggravato dalla vergogna di essere sottoposto a una pena così degradante, dall'essere denudati e legati a un palo o ad una colonna.

Digitized by Google

Dopo la flagellazione il condannato alla crocifissione era condotto al luogo del supplizio: egli doveva portare sulle sue spalle il *patibulum* o *supplicium* e gli si metteva al collo una tavoletta su cui era scritto il suo nome e il motivo della condanna. Gli si facevano percorrere le strade più frequentate per incutere timore in quelli che lo vedevano e per umiliare maggiormente lo stesso condannato. Il luogo del supplizio era elevato e frequentato. Giuntovi, il condannato era legato o confitto per mezzo di chiodi al *patibulum*; poi era innalzato sul palo verticale (*stipes*) solidamente infisso in terra per mezzo di corde, di scale o, se la croce era bassa, con le mani, e veniva fissato su di esso; quindi si inchiodavano sul palo verticale i piedi del condannato con due chiodi o anche con uno solo, sovrapponendoli. Tutto era indicato con la frase: il condannato *patibulo suffixus in crucem tollitur* (affisso al legno trasversale è innalzato sulla croce). A metà del palo verticale era piantato un *aculeus*, un corno di legno, sul quale il condannato poteva sedere a cavalcioni: di qui le espressioni «cavalcare la croce» o «star seduto sulla croce». I cristiani soppressero questo *aculeus* per l'aspetto indecoroso e osceno che poteva avere.

In genere la croce era piuttosto bassa, ad altezza d'uomo, sia per la comodità dei soldati, sia perché le belve potessero più facilmente sbranare i condannati, quando essi, oltre che alla crocifissione, erano «condannati ad essere divorati dalle bestie (*damnati ad bestias*). Era invece più alta quando si voleva maggiormente umiliare il condannato col renderlo più visibile e dunque più esposto alle ingiurie e ai lazzi della gente.

Prima di essere appeso al patibolo, il condannato era spogliato in modo da essere esposto nudo agli sguardi della gente. Gli veniva poi tolta dal collo la tavoletta con il motivo della condanna, che veniva appesa al palo verticale sopra il suo capo, in modo che tutti potessero leggerla. In tal modo si intendeva togliere al condannato ogni apparenza di personalità giuridica e renderlo non più «uomo», colpendolo sia nel corpo orrendamente sfigurato, sia nell'onore, poiché la crocifissione si infliggeva agli schiavi, ai disertori, ai briganti, sia nella sua dignità umana, la cui perdita era indicata nel fatto di essere esposto nudo agli sguardi e agli insulti volgari della gente.

La morte dei crocifissi era insieme dolorosissima e molto lenta, cosicché essi potevano rimanere sulla croce anche per qualche giorno: oltre quello dei chiodi, i tormenti più gravi erano la difficoltà

Digitized by Google

respiratoria, la sete, dovuta alla perdita di sangue, alla disidratazione dell'organismo e al sudore, la puntura degli insetti e infine i morsi delle fiere e degli uccelli di rapina. Una volta morto, il crocifisso veniva lasciato imputridire sulla croce, in pasto alle bestie. Egli non aveva diritto alla sepoltura, salvo che i parenti non avessero ottenuto la consegna del cadavere, per provvedere ad essa. La privazione della sepoltura era una pena aggiuntiva.

È quasi impossibile per noi oggi comprendere quanto fosse grave per gli antichi la privazione della sepoltura: questa significava la profanazione totale della persona del delinquente, costretto a non trovare riposo neppure nello *sheol*, il regno dei morti, da cui lo esclude anche la morte violenta irrogatagli per i suoi delitti: *Scelestae quaeque animae inferis exsulant* (le anime dei criminali [uccisi per crocifissione, per decapitazione e per esposizione alle bestie] sono bandite dagli inferi» (Tertulliano, *De anima* 56, 8-57, 3; CC 11, 864 s). La crocifissione come pena di morte fu abolita soltanto da Costantino.

* * *

La crocifissione di Gesù non si discostò dalla maniera consueta di infliggere questo genere di supplizio. Dopo essere stato condannato da Pilato, egli fu flagellato secondo il costume romano, cioè con un numero non stabilito di colpi; fu dileggiato dai soldati romani come re da burla; fu caricato del *patibulum*, che egli per il suo stato di sfinimento non riusciva a portare, tanto che un tale Simone di Cirene, che tornava dalla campagna, fu costretto a portarlo dietro di lui. Giunto su un luogo elevato detto Golgota, gli fu tolta dal collo la tavoletta su cui era scritto il suo nome (*Gesù il Nazareno*) e il motivo della condanna (*Re dei Giudei*); gli fu data da bere una bevanda narcotica composta di vino e di mirra, che le donne di alto rango di Gerusalemme solevano offrire ai condannati per renderli meno sensibili al dolore; poi fu denudato, inchiodato al *patibulum* e issato sullo *stipes* piantato a terra; infine vennero fissati allo *stipes* i piedi, probabilmente con un chiodo, e sopra il capo fu posta la tavoletta della condanna. Insieme con Gesù furono crocifissi due briganti, le cui croci erano drizzate una alla destra di quella di Gesù e l'altra alla sinistra. È probabile che la croce di Gesù fosse più alta del solito, perché il soldato pose su una canna la spugna inzuppata di aceto per mitigare la sua sete (*Mc* 15,36).

Digitized by Google

L'agonia di Gesù sulla croce fu piuttosto breve, poiché dura soltanto tre ore. Infatti, secondo il precetto del Deuteronomio — «Maledetto l'uomo che pende dal legno» — la presenza dei crocifissi avrebbe profanato la festa di Pasqua e perciò fu affrettata la morte con lo spezzamento delle gambe; ma a Gesù che, con meraviglia di Pilato, era già morto, viene trafitto soltanto il petto con un colpo di lancia. Poi, invece di essere gettato nella fossa comune, il suo cadavere è consegnato a Giuseppe di Arimatea, che ne aveva fatto esplicita richiesta a Pilato, per essere seppellito.

* * *

Queste informazioni storiche sulla crocifissione ci aiutano a comprendere quanto dovette essere difficile sia la prima predicazione cristiana da parte dei discepoli di Gesù, sia l'accoglienza di tale predicazione da parte dei giudei e dei pagani. Tanto che lo storico giustamente si chiede come abbia potuto avere successo il primitivo cristianesimo e se non si debba ammettere o almeno sospettare un intervento soprannaturale che la fede cristiana chiama la «potenza dello Spirito Santo».

Parlando della sua predicazione, san Paolo, scrive ai cristiani di Corinto: «Mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei sia Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio» (*1 Cor* 1,22-24). San Paolo si rende conto che quello che egli predica non è quello che i giudei e i pagani si attendono da lui. I giudei chiedono, come già avevano fatto con Gesù (*Mt* 12,38: «Maestro vorremmo che ci facessi vedere un segno»), prodigi e miracoli strepitosi, come quelli di cui è piena la storia ebraica, tali quindi da accreditare Gesù come inviato di Dio e suo profeta; i greci, per i quali la sapienza è il valore più alto, cercano nuovi maestri di saggezza. Paolo, invece, sia ai giudei sia ai pagani, non ha che da presentare «la parola della croce (*ho logos ho tou staurou*) (*1 Cor* 1,18), che è «stoltezza (*môria*)».

Perché «stoltezza»? Perché Paolo annunzia ai pagani che Gesù è il Figlio di Dio e il Salvatore degli uomini dal peccato e dalla morte. Sta qui la «stoltezza» della sua predicazione: come può un giudeo «crocifisso» — cioè condannato dall'autorità romana alla morte di croce, morte riservata agli schiavi sediziosi, ai criminali induriti e ai sudditi ribelli e dunque non solo crudelissima,

Digitized by Google

ma sommamente infamante — essere il Figlio di Dio? Come può essere il Salvatore degli uomini un uomo che non ha né saputo né potuto salvare se stesso dal supplizio della croce e che dunque è morto non come un eroe, ma come uno spregevole e miserabile delinquente?

In realtà nella morte di Gesù non c'è apparentemente nulla di ammirevole e di eroico: anche Socrate è condannato a morte, ma quanta nobiltà e quanta serena fortezza c'è nel suo assumere la cicuta e nell'attendere la morte, conversando con i suoi discepoli e raccomandando a Fedone di offrire un gallo in sacrificio a Esculapio per averlo liberato dal male della vita! Invece Gesù muore solo, abbandonato dai suoi discepoli e tradito da uno di essi: muore orribilmente flagellato, schernito come re da burla dai soldati romani e come falso messia dalle autorità giudaiche («Il Cristo, il re d'Israele, scenda ora dalla croce, perché vediamo e crediamo», *Mc* 15,32); muore esposto nudo ai lazzi dei passanti; muore gridando «con voce forte: Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15,34). Non c'è nulla in questa morte che l'apparenti alla morte del saggio che, secondo la morale predicata dallo stoicismo, deve affrontare la morte nell'«indifferenza» (*apatheia*) e nella «virtù» (*aretê*), vale a dire con serena fortezza.

Se «la parola della croce» è «stoltezza» e «follia» per il mondo greco-romano a cui Paolo si rivolge, è «scandalo» per i giudei, alle cui comunità sparse nel mondo ellenistico egli annunzia il Vangelo di Gesù prima di annunziarlo ai pagani. Perché «scandalo», cioè letteralmente, «pietra d'inciampo», che impedisce loro di credere in Gesù Cristo? Dove sta lo «scandalo»? Sta nel fatto che Paolo annunzia il «Messia crocifisso»: «Noi predichiamo Cristo crocifisso (*Christon estaurômenon)*» (*1 Cor* 1,23). Era infatti inconcepibile per i giudei che il Messia, scelto e predestinato da Dio a liberare il suo popolo dai nemici, morisse come uno schiavo e uno spregevole malfattore col genere di morte più crudele e più infamante che potesse pensarsi. A questo si aggiungeva il fatto che su chi pendeva dall'«albero infame della croce» gravava la maledizione di Dio, secondo l'affermazione del Deuteronomio (*Dt* 21,22-23), come si è accennato precedentemente. Gli uomini più illustri e più vicini a Dio del mondo ebraico erano morti onorati e sazi di giorni. Erano rari — e incomprensibili — i casi di uomini cari a Dio e fedeli alla *Torâ* morti prematuramente in battaglia, come fu il caso del pio re Giosia, ferito a morte nella battaglia di Meghid-

Digitized by Google

do contro il faraone Necao nel 609 a.C., perché Dio «dà la vittoria al suo Messia». Come dunque poteva essere il Messia di Dio un «crocifisso», morto così ignominiosamente, e condannato a una morte tanto infame, perché accusato sia di per aver violato la *Torâ* e aver parlato contro il Tempio, l'istituzione più sacra dell'ebraismo, sia di essersi ribellato contro il potere romano?

* * *

La «follia» e lo «scandalo» della morte in croce di Gesù aumentavano per il fatto che Paolo annunziava che la morte di Gesù, pur nella maniera così orrenda in cui era avvenuta, era un morte «redentrice».

Paolo infatti affermava che il Messia Gesù era morto per espiare i peccati di tutti gli uomini: «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» (*1 Cor* 15,3-4). Gesù era morto per gli altri uomini peccatori: la sua era dunque una morte «vicaria», una morte «in luogo» e «a favore» degli uomini tutti peccatori e perciò lontani da Dio e incapaci di avere accesso a Lui. Con la sua morte, causata ingiustamente dagli uomini, ma disposta da Dio e da Lui voluta nel suo imprescrutabile disegno di redenzione degli uomini dal peccato e dalla morte, si era compiuta la riconciliazione degli uomini con Dio ed era a questi donata gratuitamente la salvezza. Dio stesso aveva «consegnato» Gesù nelle mani dei peccatori, perché questi liberamente e volontariamente lo mettessero a morte; ma, dopo tre giorni dalla sua morte, lo aveva risuscitato a una vita nuova, gli aveva dato il nome di «Signore» (*Kyrios*) e lo aveva fatto sedere alla sua destra, come re dell'universo e giudice dei vivi e dei morti.

Queste affermazioni di Paolo, che egli aveva attinto dalla prima comunità cristiana di Gerusalemme, erano scandalose e folli sia per i pagani ellenistici, sia per i giudei. All'ascoltatore colto del mondo pagano «la predicazione cristiana sul messia crocifisso doveva parere repellente da un punto di vista estetico e morale, e in conflitto con la natura della divinità che la filosofia aveva affinato. La nuova dottrina della salvezza aveva tratti non solo barbari, ma anche irrazionali ed eccessivi; appariva ai contemporanei una superstizione oscura e persino folle. Non si trattava della morte di un eroe dei tempi antichi, trasfigurata in una luce religiosa, bensì di quella di un artigiano giudeo del recente passato, giustiziato come

Digitized by Google

un criminale, cui fu connessa la salvezza passata e presente di tutti gli uomini» (M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, cit., 176).

La predicazione della morte «redentrice» del messia Gesù era poi scandalosa per i giudei. Da una parte, nella visione messianica del giudaismo, il Messia non poteva morire nella maniera ignominiosa in cui era morto Gesù, perché sarebbe stato un Messia «maledetto da Dio»: ciò che era inconcepibile e assurdo; d'altra parte, la *Torâ* non era favorevole alla «morte per gli altri»: «Non si metteranno a morte i padri per una colpa dei figli, né si metteranno a morte i figli per una colpa dei padri; ognuno sarà messo a morte per il proprio peccato» (*Dt* 24,16). Per il giudaismo la responsabilità era personale: «Ognuno perirà per la propria iniquità», è detto in Geremia (31,30) ed è ribadito da Ezechiele: «Colui che ha peccato e non altri deve morire; il figlio non sconta l'iniquità del padre, né il padre l'iniquità del figlio. Al giusto sarà accreditata la sua giustizia e al malvagio la sua malvagità» (18,20). È significativo che neppure l'intercessione di Mosè vale a ottenere che il Signore non punisca il popolo per essersi fatto il vitello d'oro: «Se tu perdonassi il loro peccato [...]. E se no, cancellami dal tuo libro che hai scritto», implora Mosè. Il Signore gli risponde: «Io cancellerò dal mio libro colui che ha peccato contro di me. Ora va, conduci il popolo là dove ti ho detto. Ecco, un angelo ti precederà; ma nel giorno della mia visita li punirò per il loro peccato». «Il Signore percosse il popolo perché aveva fatto il vitello d'oro» (*Es* 33,31-35).

* * *

Si comprende allora quali ostacoli umanamente molto difficili da superare dovette incontrare — e incontra ancora oggi presso credenti e non credenti — la primitiva predicazione cristiana del «messia crocifisso, morto per la salvezza di tutti gli uomini». Fu solo l'annunzio che Dio aveva fatto risorgere dalla morte il messia crocifisso e lo aveva innalzato accanto a sé nella gloria col nome nuovo di «Signore», che aiutò a superare ogni ostacolo. Infatti solamente la risurrezione e la glorificazione del messia crocifisso da parte di Dio giustificavano, dando loro un senso «redentore», lo scandalo e la follia della croce. Dio infatti nel suo misterioso disegno di salvezza degli uomini aveva «consegnato» il suo Figlio, il messia Gesù, alla morte di croce, perché con la sua obbedienza al disegno del Padre e col suo amore per il Padre e per gli uomini

Digitized by Google

espiasse una volta per tutte i peccati dell'umanità e nel suo sangue innocente riconciliasse gli uomini con Dio. Era cioè necessario, nel disegno imperscrutabile di Dio, che il messia salvasse gli uomini prendendo su di sé i loro peccati e quindi subisse la morte, che è il castigo del peccato; era anzi necessario che attraverso l'atroce e infamante morte di croce scendesse nell'abisso del male. Ma proprio per questa discesa «negli inferi», egli doveva vincere la morte per sé e per tutti gli uomini, risorgendo dal regno della morte e del peccato, e ricevere «il nome che è al di sopra di ogni altro nome» (*Fil* 2,9), cioè il nome divino di «Signore».

Così il «messia crocifisso» è il «Signore risorto e glorificato», e l'infamia e lo scandalo della crocifissione sono, se non cancellati, certamente attenuati. Ma questo è il nucleo essenziale — e più difficile — dell'atto di fede che il credente è chiamato a compiere: la fede cristiana è segnata essenzialmente dalla croce e dalla risurrezione.

In ogni caso la risposta più efficace allo «scandalo» della croce è che tutto il dramma della passione e della morte di Gesù si è compiuto «per amore». Dio ha amato gli uomini fino al punto che, per salvarli, non ha risparmiato quello che aveva di più caro — il suo Figlio Gesù —, ma lo ha consegnato come «riscatto» alla morte temporale per liberarli dalla morte eterna. Gesù ha amato il Padre fino a divenire «obbediente sino alla morte di croce» al suo disegno di salvezza; e ha amato gli uomini fino a scendere nell'abisso della morte — e di quale morte! — per prendere su di sé la condanna da essi meritata per i loro peccati (lui, l'Innocente) e in tal modo salvarli. Così, è alla luce dell'amore del Padre per gli uomini e di Gesù per il Padre e per gli uomini che si può dare piena risposta al dramma scandaloso della morte di Gesù sulla croce. Ma la difficoltà per gli uomini sta proprio qui: credere all'amore, che ha la sua prova suprema nella follia della croce. In realtà, la follia della croce è la follia dell'amore, e può comprenderla soltanto chi comprende che cos'è l'amore.

La Civiltà Cattolica

Digitized by Google

LA RECENTE LEGGE SUI TRAPIANTI

UMBERTO BURRONI S.I.

È giunta in porto dopo un lungo e tormentato *iter* la Legge 1° aprile 1999 n. 91 «Disposizioni in materia di prelievi e di trapianti di organi e di tessuti». Da anni si attendeva un adeguamento della legislazione su questa materia problematica e controversa. Riportiamo anzitutto in sintesi le principali disposizioni della nuova legge. Ci soffermeremo quindi su alcuni problemi utili per una sua migliore comprensione e valutazione.

La legge sui trapianti

1) Dichiarazione di volontà circa il prelievo di organi e di tessuti. Le ASL dovranno inviare a ogni assistito la richiesta di manifestare la propria volontà circa la donazione di organi e tessuti dopo morte (art. 5, comma 1 a). Tutti i cittadini sono tenuti a dichiarare, entro 90 giorni dalla data di notifica della richiesta, la propria libera volontà nei confronti della donazione di organi e di tessuti del proprio corpo dopo la morte e sono informati che la mancata dichiarazione di volontà è considerata quale assenso alla donazione (art. 4, comma 1, e art. 5, comma 1 c). È possibile modificare la dichiarazione di volontà resa secondo termini e modalità stabilite dal decreto del ministro della Sanità (art. 5, comma 1 e). Per i minori di età la dichiarazione di volontà circa la donazione è manifestata dai genitori, in accordo tra loro (art. 4 comma 3).

Il prelievo di organi è consentito: *a)* nel caso in cui dai dati inseriti nel sistema informativo dei trapianti ovvero dai dati registrati sui documenti sanitari personali risulti che il soggetto stesso abbia espresso in vita dichiarazione di volontà favorevole al prelievo (art. 4, comma 4 a); *b)* qualora dai dati inseriti nel sistema informativo dei trapianti risulti che il soggetto sia stato informato e non abbia espresso alcuna volontà (art. 4, comma 4 b). Quest'ultimo principio, il cosiddetto «silenzio assenso informato», è stato munito di alcune limitazioni:

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 471-485 quaderno 4582 (18 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

— Non si possono considerare come donatori i cittadini ai quali non sia stata notificata mentre erano in vita la richiesta di manifestazione della propria volontà circa la donazione e le conseguenze della mancata manifestazione di volontà (art. 4, comma 2).

— Anche nel caso che il soggetto sia stato informato e non abbia espresso alcuna volontà, il prelievo non è consentito qualora «sia presentata una dichiarazione autografa di volontà contraria al prelievo dal soggetto di cui sia accertata la morte» (art. 4, comma 5).

— «Non è consentita la manifestazione di volontà in ordine alla donazione di organi per i nascituri, i soggetti non aventi la capacità di agire, nonché per i minori affidati o ricoverati presso istituti di assistenza pubblici o privati» (art. 4, comma 3).

Si fa carico al ministro della Sanità di emanare un decreto con cui disciplinare i termini e le modalità di tutti gli adempimenti necessari per l'attuazione della legge (art. 5, comma 1). Particolare importanza per l'applicazione della norma del silenzio-assenso assumerà la nuova tessera sanitaria informatizzata, che dovrà registrare, tra l'altro, anche la manifestazione della volontà del soggetto nei confronti della donazione di organi e tessuti dopo morte. Questo nuovo documento sarà progressivamente introdotto in tutto il Paese nel corso del 2000 (art. 5, comma 2).

Quanto al prelievo e trapianto di organi sono da rilevare anche alcune prescrizioni significative dal punto di vista etico: «Il prelievo è effettuato in modo tale da evitare mutilazioni o dissezioni non necessarie. Dopo il prelievo il cadavere è ricomposto con la massima cura» (art. 14, comma 4). «Il personale sanitario e amministrativo impegnato nelle attività di prelievo e di trapianto è tenuto a garantire l'anonimato dei dati relativi al donatore e al ricevente» (art. 18, comma 2).

2) Centri per i trapianti, organizzazione nazionale e sistema informativo. Gli articoli nn. 6-18 stabiliscono una serie di princìpi, di norme e di provvedimenti che mirano a rendere efficiente l'apparato organizzativo, in modo tale che sia in grado di utilizzare nel migliore dei modi le occasioni di prelievo.

3) Promozione dell'informazione. Per ottenere i risultati che la legge si propone è certamente di capitale importanza la promozione dell'informazione di tutti i cittadini (art. 2) sul problema dei trapianti e sulla normativa che la regola. Il ministro della Sanità è tenuto a promuovere iniziative di informazione diretta a diffondere tra i cittadini la conoscenza delle disposizioni di legge, la conoscenza di stili di vita utili a prevenire l'insorgenza di patologie che possano richiedere come terapia anche il trapianto di organi; la conoscenza delle possibilità terapeutiche e delle problematiche scientifiche collegate al trapianto di organi e di tessuti. Analoghi impegni per l'informazione dei cittadini in generale e dei medici in particolare sono attribuite alle Regioni e alle ASL, a cui si ag-

Digitized by Google

giunge quello di «promuovere nel territorio di competenza l'educazione sanitaria e la crescita culturale in materia di prevenzione primaria, di terapie tradizionali e alternative e di trapianti».

Tra le disposizioni transitorie si stabilisce che, fino alla data di attivazione del sistema informativo in cui entreranno in vigore le nuove norme[1], il prelievo di organi e tessuti non è consentito nel caso che il soggetto abbia esplicitamente negato il proprio assenso (art. 23, comma 1). Nel frattempo rimane pure in vigore la norma che concede ai parenti prossimi la facoltà di opposizione al prelievo (art. 23, comma 2). Tale facoltà però non è consentita qualora risulti che il soggetto abbia espresso (secondo le modalità ivi precisate) volontà favorevole al prelievo di organi e di tessuti (art. 23, comma 3).

4) Norme particolari riguardanti gli innesti di cornea. Quanto alla Legge 12 agosto 1993 n. 301 riguardante gli innesti di cornea si precisa che sono abrogate le norme particolari dell'art. 1, che regolavano il consenso alla donazione di cornea. Le norme per il consenso a questo particolare tipo di donazione vengono quindi omologate a quelle riguardanti le altre donazioni di organi e tessuti. Rimangono invece in vigore le norme particolari sia dell'art. 2, che stabilisce norme particolari per l'accertamento di morte nel caso del prelievo di cornea[2], sia dell'art. 3, che riguarda le modalità di effettuazione dei prelievi e innesti di cornea, sia dell'art. 4, che riguarda i Centri di riferimento per gli innesti corneali.

La «morte cerebrale»

Tra i punti su cui la nuova legge giustamente richiede un'informazione accurata di tutti i cittadini e dei medici in particolare si menziona esplicitamente la conoscenza sia della legge che prescrive le norme per l'accertamento e la certificazione di morte, sia del decreto del ministro della Sanità che riguarda le modalità di tale accertamento e certificazione. Si tratta infatti di un problema che interessa non soltanto gli specialisti, ma tutti i cittadini, ai quali si chiede un consenso cosciente e informato alla donazione. Se si vuole raggiungere lo scopo di un ampliamento del numero di donatori, si deve mirare a che il maggior numero possibile di

[1] L'art. 7, comma 2, decreta l'istituzione del sistema informativo, demandando al ministro della Sanità di stabilirne con proprio decreto, entro 90 giorni dalla data di entrata in vigore della legge, gli obiettivi, le funzioni e la struttura. Non si fissa però nessun termine entro il quale tale sistema debba essere attivato.

[2] Il prelivo di cornea può essere effettuato anche dopo tre ore dalla cessazione del battito cardiaco; di conseguenza anche l'accertamento della morte può essere effettuato con criteri cardiologici.

Digitized by Google

persone giunga a una convinzione illuminata sulla «morte cerebrale» come criterio di morte dell'uomo. Questo problema si pone perché si tratta di un criterio di morte diverso da quello tradizionale; un criterio che ha bisogno di alcune spiegazioni per essere compreso e accettato. Un cadavere a cuore battente, che respira e che non presenta né il pallore, né l'inerzia, né la rigidità cadaverica non corrisponde certo alla tradizionale immagine del cadavere e al criterio di morte tradizionale legato alla cessazione definitiva del respiro e del battito cardiaco.

Non è raro incontrare persone che esprimono sospetti sul criterio della morte cerebrale. Un simile sospetto può forse dipendere da una confusione con il cosiddetto coma profondo. Infatti con l'espressione «morte cerebrale»[3] si intende la perdita totale e irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo; la perdita quindi dell'unità organica e funzionale dell'organismo a tutti i livelli, compreso quello vegetativo. Ne consegue che, se il corpo si trova in condizione di morte cerebrale, esso è destinato a un inevitabile e rapido disfacimento. Su tale dato di fatto la grande maggioranza degli studiosi non nutre alcun dubbio.

Si deve pure prendere atto che il criterio della morte cerebrale è oggi universalmente accettato come sicuro da tutte le legislazioni che regolano i trapianti umani. Tale criterio è pure ritenuto valido da organismi scientifici di indiscutibile autorevolezza, come, ad esempio, la Pontificia Accademia delle Scienze[4] e il Comitato Nazionale per la Bioetica[5]. Anche il parere degli specialisti di etica e dei teologi moralisti è praticamente concorde. Vari documenti del Magistero ecclesiale o esplicitamente o almeno implicitamente accettano questo criterio poiché approvano la donazione di organi per il trapianto come lodevole atto di amore verso il prossimo.

Vi sono tuttavia ancora oggi alcuni, sia pure pochi, biologi o specialisti di etica, i quali, pur riconoscendo che la morte cerebrale segni certamente un punto di non ritorno, non sono tuttavia convinti che essa sia pure segnale certo di morte dell'uomo. Si trat-

---

[3] Sarebbe più preciso parlare di morte encefalica, perché riguarda la perdita di funzionalità di tutto l'encefalo e non solo degli emisferi cerebrali.

[4] Cfr C. CHAGAS ET AL., *Prolungamento artificiale della vita*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1987.

[5] Cfr COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Definizione e accertamento della morte nell'uomo*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri - Dipartimento per l'informazione e l'editoria, 15 febbraio 1991.

Digitized by Google

terebbe, secondo questi autori, di un moribondo senza speranza ma non ancora di un morto. Già il noto filosofo H. Jonas si era opposto con molto vigore al criterio della morte cerebrale per autorizzare i trapianti di organo. Questo filosofo ritiene che tutto il corpo partecipa dell'identità personale, per questo finché l'organismo rimane vivo, anche se soltanto perché artificialmente rianimato, non si può dire che l'uomo sia morto[6].

Questo genere di contestazione sul criterio di morte cerebrale per ragioni di carattere antropologico si è ravvivato recentemente in Germania[7]. Dalla lettura degli argomenti addotti sembra di dover dire che questi autori non recepiscono in tutto il suo valore la differenza tra morte biologica di tutto l'organismo e morte dell'organismo come un tutto. Ciò che a ragione si ritiene determinare la morte della persona è precisamente la perdita totale e definitiva dell'unità organica e funzionale[8].

Vi sono pure alcuni biologi secondo i quali la perdita funzionale delle cellule cerebrali non sarebbe per se stessa segno di un'irreversibilità assoluta, ma soltanto di un'irreversibilità dovuta ai limiti attuali della scienza medica. Sarebbe quindi necessario accertare non solo la perdita funzionale dell'encefalo, ma anche un deterioramento delle cellule cerebrali, tale da non essere compatibile con processi riparativi o rigenerativi. Questo modo di vedere non è riconosciuto come fondato dalla maggioranza della comunità scientifica, la quale condivide invece il criterio della morte cerebrale. Si deve inoltre notare che nel caso di prelievo a scopo di trapianto i tempi stabiliti per gli accertamenti prima che il prelievo sia

---

6 «[...] tale disconoscere al corpo extracerebrale l'essenziale partecipazione all'identità della persona è un'esagerazione dell'aspetto cerebrale non minore di quella precedente dell'anima cosciente [...]. La mia identità è l'identità dell'organismo intero e interamente individuale, anche se le funzioni superiori della persona hanno la loro sede nel cervello» (H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica*, a cura di P. BECCHI, Torino, Einaudi, 1997, 110.

7 Vedi W. WOLBERT, «Attorno al dibattito attuale sulla morte cerebrale», in *Bioetica e Cultura* 5 (1999) n. 1, 71-79; C. BREUER, «Wann ist der Mensch tot? Der Tod des Menschen in der Auseinandersetzung um die Verwertung seines Körpers», in *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 42 (1996) n. 2, 91-102; M. QUANTE, «Meine Organe und Ich», ivi, 103-118; F. ODUNCU, «Hirntod - Tod des Menschen?», in *Stimmen der Zeit* 122 (1997) 678-690; G. HAEFFNER, «Hirntod und Organtransplantation», ivi, 121 (1996/7) 807-817; W. WAGNER, «Zur Bedeutung des Hirntodes als Todeszeichen des Menschen», in *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 44 (1998) n. 1, 57-66; H. J. TÜRK, «Der Hirntod in philosophischer Sicht», ivi, 43 (1997) n. 1, 17-30.

8 Cfr U. BURRONI, «Trapianti sull'uomo: problema di cultura. II. Accertamento della morte del donatore», in *Civ. Catt.* 1992 III 221-235.

Digitized by Google

consentito offrono una garanzia di deterioramento dei tessuti cerebrali e quindi di un'irreversibilità in senso assoluto[9].

Un altro obiettivo da centrare per quanto riguarda la dichiarazione di morte sarà quello di ottenere la fiducia generalizzata nei riguardi dei medici che operano in tale attività. Può sorgere il dubbio che la pressione o lo zelo per avere a disposizione organi da trapiantare possa indurre i medici a non impegnarsi nel migliore dei modi per salvare la vita del possibile donatore oppure che gli accertamenti richiesti dalla legge non siano compiuti integralmente e con la dovuta competenza. A nutrire queste diffidenze può contribuire più di tutto la diffusione di notizie giornalistiche imprecise o falsate o non convenientemente spiegate. Indubbiamente la massima prudenza e il massimo garantismo sono necessari da parte degli addetti a tali attività perché realmente si crei un clima generalizzato di fiducia meritata. Anche lo zelo eccessivo per la causa delle donazioni può di fatto nuocere gravemente ad essa. È comunque importante che i cittadini siano a conoscenza delle rigorose garanzie offerte dalla legislazione italiana, sia con gli accertamenti prescritti per diagnosticare la morte cerebrale, sia con le misure di controllo stabilite per prevenire errori o inganni[10].

Il rispetto dovuto al cadavere umano

In tempi passati il cadavere umano era considerato come cosa sacra e inviolabile. Attualmente tale concezione non si presenta più a livello di cultura ufficiale, ma non si può ignorare che, almeno in alcune regioni italiane, rimane ancora radicata l'idea di sacralità e intangibilità del cadavere umano e che questo fatto costituisce una reale difficoltà per il prelievo di organi e tessuti. Alcune riflessioni in proposito possono quindi essere importanti.

Il cadavere umano conserva un particolare valore simbolico e affettivo anche per i familiari del defunto e ad essi è normalmente affidato per le onoranze funebri[11]. I parenti per questo hanno

---

[9] Vedi C. ANILE - U. BURRONI - C. MANNI, «Morte cerebrale: un concetto da ben definire», in *Medicina e Morale* 43 (1993) 961-971.

[10] Cfr Legge 29 dicembre 1993 n. 586 e Decreto del ministro della Sanità 22 agosto 1994 n. 582.

[11] San Tommaso cita a questo proposito un testo di sant'Agostino in cui si giustifica la venerazione delle reliquie dicendo: se per noi hanno un valore affettivo gli oggetti che il defunto ha posseduto, a maggior ragione ha tale valore il suo corpo che rimane dopo la morte e che è stato a lui unito più di ogni altro oggetto da lui posseduto (cfr *Summa Th.* III, q. 25, a. 6 c: *Utrum reliquiae sanctorum sint adorandae*).

Digitized by Google

diritto a un degno trattamento delle spoglie anche in vista della celebrazione della memoria del defunto. Il dovere della *pietas* nei riguardi del cadavere umano è radicato presso tutti i popoli, ma i concreti doveri e le diverse modalità di espressione di questo atteggiamento possono cambiare secondo le diverse culture e usanze. Si deve inoltre prendere atto che di fronte al cadavere umano, particolarmente nelle circostanze odierne, si presenta, oltre al dovere della pietà, anche quello della solidarietà. Infatti il cadavere umano o alcune sue parti possono risultare di grande utilità per il bene comune o per la vita di qualche persona in particolare. Basti pensare all'utilità per lo studio della scienza medica o a quella per chiarire responsabilità in campo giudiziario. Si aggiunge oggi anche l'utilità per i trapianti di organi e di tessuti, che possono donare anni di vita o migliore qualità di vita a molte persone.

Il prelievo di organi o tessuti a scopo di trapianto non reca offesa alcuna al defunto né ai parenti, anzi, valorizza in certo modo alcune parti di quel corpo che diversamente sarebbero destinate semplicemente alla decomposizione. Pio XII spiega i motivi per cui il prelievo della cornea «non offende la pietà dovuta al defunto», ma acquista il significato di carità verso i fratelli: «L'asportazione [della cornea] non è [...] la sottrazione di un bene; gli organi visivi infatti [...] non hanno più nel cadavere il carattere di beni»; la destinazione degli organi del defunto al trapianto «non offende neppure la pietà dovuta al defunto»; il consenso alla donazione da parte dei parenti «può, malgrado tutto, comportare per i parenti prossimi una sofferenza e un sacrificio, ma questo sacrificio ha l'aureola della carità misericordiosa verso fratelli sofferenti»[12]. Per chi fosse noncurante o restio a questo genere di donazione può far riflettere l'espressione volutamente provocatoria di mons. K. Lehmann: «Nessun dono costa meno di questo al donatore, nessun dono reca al ricevente beneficio maggiore di questo»[13].

La discussione sul cosiddetto «silenzio-assenso informato»

1) Cambiamento di normativa nella nuova legge. Il defunto mentre è ancora in vita o i suoi parenti hanno il diritto di opporsi

---

[12] PIO XII, «Discorso ai delegati dell'Associazione italiana donatori di cornea», in AAS 48 (1956) 466. Ovviamente gli argomenti addotti per il prelievo di cornea sono applicabili anche a quello di organi in senso più generale.

[13] Citato da G. HAEFFNER, «Hirntod und Organtransplantation», in *Stimmen der Zeit* 214 (1996) 817.

Digitized by Google

a un eventuale utilizzo del cadavere? Su questo punto le nuove norme cambiano sostanzialmente il regime sinora regolato dalla Legge 2 dicembre 1975 n. 644. Essa infatti non coinvolgeva obbligatoriamente il soggetto per la donazione dei propri organi; conferiva invece ai parenti prossimi facoltà di opporsi al prelievo[14]. La nuova legge al contrario fa leva interamente sulla dichiarazione di volontà espressa dal soggetto mentre era ancora in vita. Ai parenti non è concessa facoltà di opposizione.

Questa normativa, tra le varie possibili, promuove dal punto di vista etico alcuni valori importanti: valorizza la libera scelta della persona mentre è ancora in vita; esonera i parenti dal prendere una decisione sofferta in un momento per loro particolarmente tragico ed esonera pure il medico o chi per lui dal dover chiedere un consenso ai parenti in circostanze particolarmente penose; elimina la possibilità di prelievo contro la volontà del soggetto, anche in caso di autopsia. In senso contrario la nuova legge presenta anche qualche aspetto problematico: affida l'intento lodevole di aumentare il numero di donazioni alla norma controversa del cosiddetto «silenzio-assenso»; toglie ogni facoltà di opporsi ai familiari del defunto, mentre sembrerebbe equo tenere conto del valore simbolico e affettivo che ha per loro il corpo del defunto; presenta non poche né piccole difficoltà da superare per una sua realizzazione ottimale e può insinuare il sospetto che ci si sia illusi di risolvere con una semplice normativa legale il problema ben più complesso di supplire alla carenza di donazioni di organi.

2) Motivi a favore del «silenzio-assenso». Il punto più discusso della nuova legge rimane comunque quello del cosiddetto «silenzio-assenso». Su di esso pareri discordi si sono combattuti fino all'ultimo prima dell'approvazione della legge.

a) I poteri dello Stato. Alcuni giuristi si richiamano al potere universalmente riconosciuto allo Stato di prescrivere l'autopsia del cadavere quando ciò risulti necessario per un bene comune importante. Per analogia allora anche nel caso di prelievo a scopo di trapianto la grande utilità di organi da trapiantare per salvare vite umane sarebbe motivo sufficiente per consentire in ogni caso il prelievo di organi e tessuti anche senza il consenso previo del sog-

[14] In base alla normativa di legge l'opposizione scritta al prelievo di organi poteva essere fatta «da parte del coniuge non separato, o, in mancanza, dei figli se in età non inferiore a 18 anni, o, in mancanza di questi ultimi, dei genitori» (art. 6).

Digitized by Google

getto. A tale argomento si può obiettare che l'asserita analogia non è di immediata intuizione e dovrebbe quindi essere dimostrata[15]. Su questo punto Pio XII aveva espresso parere contrario, ammettendo la legittimità di esecuzione dell'autopsia, ma non approvando il prelievo di cornea senza il consenso esplicito del soggetto o dei parenti prossimi[16]. A questo pur autorevole parere si può forse obiettare che la situazione odierna è ben diversa da quella dei tempi di Pio XII, quando si parlava soltanto di innesto di cornea e non si poteva prevedere l'importanza che i trapianti avrebbero assunto in seguito. Si può comunque osservare che nei discorsi del Magistero ecclesiale in genere si dà sempre come scontato che il prelievo avvenga con il consenso o del defunto o dei suoi parenti[17].

b) Dovere di solidarietà umana e sociale. Il motivo della solidarietà può essere preso in considerazione da un duplice punto di vista. Nella concezione personalistica la persona umana si comprende come «identità nella comunicazione». A questo ampliamento della persona partecipa anche la corporeità, in quanto ogni comunicazione avviene sempre per suo tramite. Si può dire allora che il corpo umano appartiene primariamente al suo portatore, ma in qualche modo anche agli altri. Alla luce di tale realtà antropologica si può percepire un nuovo senso di solidarietà, che vede il proprio corpo a servizio anche del bene degli altri[18]. Da un punto di vista societario la partecipazione di beni personali, soprattutto quando essi non servono più a nessuno, è legge fondamentale per una comunità civilmente organizzata. Ne consegue che «non occorre affatto che il cittadino "manifesti la sua volontà sulla donazione dei suoi organi *post mortem*": è semplicemente una norma implicita all'essere parte di un gruppo organizzato, dove viene perseguito il bene dei singoli componenti»[19]. In proposito si può osservare però che il dovere del cittadino di donare non implica con ciò stesso che lo Stato abbia il diritto di autorizzare il prelievo anche senza il consenso della persona interessata.

---

[15] Cfr H. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita*, Brescia, Queriniana, 1997, 269 s.

[16] Cfr PIO XII, «Discorso ai delegati...», cit., 466.

[17] Cfr U. BURRONI, «Trapianti sull'uomo: problema di cultura. I. La donazione di organi dopo la morte», in *Civ. Catt.* 1992 III 121-130.

[18] Cfr K. DEMMER, *Leben in Menschenhand*, Freiburg - Wien, 1987, 129. Demmer porta questa considerazione a sostegno della legittimità di donazione di rene anche da vivente.

[19] G. PERICO, «Trapianti umani», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1990, 1.389.

Digitized by Google

c) Presunzione del consenso. Per ritenere legittima la presunzione di consenso alla donazione, nel caso che il soggetto da vivo non abbia dichiarato la sua volontà, ci si basa generalmente sul fatto che egli aveva la possibilità di esprimere la sua volontà eventualmente contraria ed era stato informato che il suo silenzio sarebbe equivalso a un tacito assenso. In tal senso riferendosi alla nuova legge si suole usare l'espressione «silenzio-assenso informato». La legittimità del consenso presunto viene suffragata anche da altri argomenti. Uno si basa sull'implicita accettazione dei vincoli societari. La trama di vincoli che si istituiscono nel corso della vita sembra giustificare la presunzione di un consenso tacito al prelievo dei nostri organi dopo morte quando ciò fosse necessario a fini terapeutici. Infatti si entra a far parte di una società con un consenso implicito. Sempre con un consenso implicito si accettano servizi pubblici che ci sono di grande utilità. Sembra quindi ragionevole supporre il consenso implicito a questo ultimo atto di accettazione dei vincoli societari[20].

Un secondo argomento deduce per esclusione la fondatezza della presunzione di consenso. Poiché ad ogni cittadino è data la possibilità di dichiarare il proprio dissenso, la mancata dichiarazione può essere attribuita o a negligenza o a perplessità o ad incapacità. Ora, nessuna di queste tre cause contrasta con la presunzione di consenso: il negligente, conoscendo che il suo silenzio equivale a un assenso, è sollecitato a superare la sua negligenza; per il perplesso la norma del silenzio-assenso dichiarata e conosciuta non lede la sua libertà, ma la determina nel senso del bene, aiutandolo a superare le paure e i pregiudizi; per l'incapace la norma del silenzio-assenso interpreta la sua disponibilità nel senso di una scelta di benevolenza e di stima della persona[21].

3) Perplessità e obiezioni nei confronti della norma del silenzio-assenso. Sulla legittimità di presumere il consenso c'è tuttavia chi esprime delle perplessità. Così Gino Concetti: «Il silenzio-assenso desta in me molte perplessità, come ogni atto presunto. Sarà presunto il silenzio probabile dei barboni, degli analfabeti, degli immigrati non ancor in possesso della lingua italiana?»[22]. Anche

---

[20] Cfr E. LECALDANO, «Espianto da cadaveri: il problema etico», in *Le Scienze,* febbraio 1996, 78.

[21] Cfr M. COZZOLI, «Il trapianto di organi nella prospettiva valoriale del dono», in *Medicina e Morale* 47 (1997) 461-473.

[22] Citato in F. MIGLIORI, «L'uomo non è più uomo se il corpo diventa una cosa», in *Avvenire,* 9 maggio 1997, 26.

Digitized by Google

Antonio Spagnolo, del Centro di Bioetica dell'Università Cattolica, osserva che per ritenere fondata la presunzione di consenso sarebbe necessaria qualche maggiore garanzia: «Occorrerebbe [...] prevedere nella legge forme di controllo dei motivi della mancata espressione della manifestazione di volontà e questo a protezione soprattutto dei soggetti più vulnerabili e più ignari nonostante tutte le informazioni che sono previste»[23]. Anche secondo le dichiarazioni dei responsabili del Tribunale per i diritti del malato la legge su questo punto appare inadeguata.

Si può osservare che la legge ha cercato di porre rimedio almeno parzialmente a queste difficoltà con l'articolo 4, comma 2, nel quale si dice: «I soggetti cui non sia stata notificata la richiesta di manifestazione della propria volontà in ordine alla donazione di organi e di tessuti [...] sono considerati non donatori». Tale norma potrebbe prevedere anche disposizioni opportune a protezione dei diritti delle persone più indifese o sprovvedute. In ogni caso la presunzione di consenso non potrà ritenersi fondata se prima non sarà condotta a termine un'adeguata campagna informativa in grado di raggiungere tutti i cittadini.

Abbiamo riferito come alcuni autori ritengano che la morte cerebrale definisca la condizione di un moribondo senza speranza, ma non ancora di morte dell'uomo. Nonostante questa loro opinione, alcuni di essi ritengono accettabile il prelievo di organi, ma soltanto con il consenso esplicito del soggetto mentre era in piena coscienza: «La soggettività della vita umana può essere garantita solo se la rispettiva persona (!) abbia manifestato la sua disponibilità a donare i propri organi quando era ancora in stato di piena consapevolezza. Solamente così diventa chiaro che si offre il proprio corpo a un'altra persona. Nessuno può ritenersi autorizzato a decidere per altri»[24]. Il prelievo di organi in queste circostanze non sarebbe contro il precetto «non uccidere» trattandosi di un uomo la cui esistenza storica è giunta certamente al suo termine[25]. Il problema etico posto in questi termini ci sembra difficilmente accettabile, in quanto nessuno potrebbe autorizzare il prelievo di organi se la persona è ancora viva. Questo argomento tuttavia met-

---

[23] A. G. SPAGNOLO, «Trapianti d'organo: riserve del Centro di Bioetica», in *Nuovorientamenti*, 17 dicembre 1995, 7.

[24] R. BAUMANN-HÖLZE, «Ethik und Transplantationmedizin», in A. BONDOLFI - R. MALACRIDA - R. ROHNER (edd.), *Etica e Trapianti*, Comano (MS), 1993, 89.

[25] Cfr H. J. TÜRK, «Der Hirntod...», cit., 26.

Digitized by Google

te in evidenza come il consenso al prelievo sia da porre in rapporto con le convinzioni riguardanti la morte cerebrale.

Un motivo di convenienza per richiedere il consenso esplicito alla donazione e per valorizzare le pratiche di pietà verso le spoglie umane si richiama al compito di reagire contro una cultura materialista che tende alla cosificazione del cadavere umano, privandolo dei suoi significati e dei suoi valori simbolici. In questo senso possono essere significative sia la pratica della cremazione accompagnata spesso anche dall'abbandono dell'urna cineraria, sia l'usanza già diffusa nei Paesi scandinavi del seppellimento anonimo delle ceneri in un parco o della loro immersione in mare. Queste pratiche, che possono essere suggerite da motivi pratici (costi del seppellimento; peso della cura della tomba; motivi ecologici), assumono facilmente anche significati di portata culturale. Così la convinzione che con la morte l'uomo finisce del tutto e che di conseguenza anche il cadavere non ha più alcun rapporto con la persona. Così pure la caduta di solidarietà, l'emarginazione e lo stile di vita anonimo degli anziani e dei moribondi, che si prolunga nella caduta di solidarietà anche tra morti e viventi. Chi non è più parte efficiente della società di produzione e di consumo può essere messo nel ripostiglio delle cose inutili e le sue spoglie non hanno più alcun valore, salvo il caso che possano essere considerate come magazzino per pezzi di ricambio[26].

4) La facoltà dei parenti prossimi di opporsi al prelievo. La nuova legge non concede più ai parenti prossimi in quanto tali la facoltà di opporsi al prelievo. Tale facoltà è concessa invece a chiunque sia in grado di presentare «una dichiarazione autografa di volontà contraria al prelievo del soggetto di cui sia accertata la morte» (art. 4, comma 6). C'è chi giudica pienamente legittimo sotto il profilo morale privare i parenti della facoltà di opposizione ritenendo che la legge finora in vigore offrisse ai parenti la possibilità di rifiutare il consenso alla donazione soltanto «per il rispetto di alcune tradizioni radicate nella comunità, o per il rispetto di convinzioni culturali o filosofiche o religiose o anche di invincibili pregiudizi che renderebbero assai difficile l'accettazione dell'obbligo di donazione»[27]. Di conseguenza lo Stato può certamente sospen-

---

[26] Cfr U. H. S. KÖRTNER - G. VIRT, «Die Lebenden und die Toten», in *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 45 (1999) n. 1, 33-43.

[27] G. PERICO, «Il consenso al trapianto», in *Aggiornamenti Sociali* 44 (1993) 184.

Digitized by Google

dere tale concessione ricorrendo alla formula del consenso tacito, poiché si tratta non di un diritto, ma di una «facoltà» concessa per motivo di opportunità. Questo argomento non ci sembra convincente. Si potrebbe infatti obiettare che non si tratta solamente di benevola concessione dello Stato o soltanto di pregiudizi senza fondamento, poiché entrano in gioco motivi di ordine simbolico e affettivo degni di rispetto e di considerazione.

Quanto al ruolo dei parenti si sostiene che essi non sarebbero in grado di conoscere il motivo per cui il defunto non abbia manifestato in vita la sua volontà. Ne consegue che la facoltà di opposizione al prelievo potrebbe essere loro attribuita soltanto nel caso che essi siano in grado di presentare documenti di accertata validità dai quali risulti l'opposizione del defunto al prelievo[28]. Anche questo ragionamento non ci sembra convincente. Non si vede infatti perché i parenti non potrebbero conoscere la volontà e le intenzioni del defunto e i motivi per cui egli non ha manifestato la sua volontà durante la vita, anzi si potrebbe piuttosto propendere per il contrario.

Tutto considerato sembrerebbe più giusto concludere che, salvo motivi particolari, sia per lo meno conveniente tenere conto del consenso dei parenti prossimi qualora il defunto non abbia manifestato in vita la sua volontà. In questo senso si esprime anche Pio XII nel già citato discorso. Egli dice infatti: «L'asportazione della cornea, anche se perfettamente lecita in sé, può anche diventare illecita se viola i diritti e i sentimenti di terzi cui spetta la cura del cadavere, in primo luogo i parenti stretti [...]. Non sarebbe umano, per servire gli interessi della medicina o dei fini terapeutici, ignorare sentimenti così profondi. In generale, non dovrebbe essere permesso ai medici di effettuare asportazioni o altri interventi su un cadavere senza il consenso di coloro che ne sono incaricati». Secondo il Pontefice anche i poteri pubblici e le leggi che riguardano gli interventi sui cadaveri «devono, in generale, rispettare le stesse considerazioni morali e umane»[29].

5) Valutazione della formula adottata dalla legge. Tra le principali cause che sono all'origine dell'insufficiente reperimento di

---

[28] Cfr ivi, 185. La formula che era stata proposta dal NIPT (*Nord Italia Transplant*) ci sembra più rispettosa dell'attenzione dovuta ai parenti prossimi: «Se non risulta alcuna espressione di volontà, alla famiglia viene consentito la facoltà di opposizione, ma solo se può provare la volontà negativa del defunto» (cfr G. SIRCHIA, «Il trapianto d'organi in Italia», in *Aggiornamenti Sociali* 47 (1996) 210.

[29] PIO XII, «Discorso ai delegati...», cit., 465-467.

Digitized by Google

organi per i trapianti si deve certamente ravvisare lo scarso numero di coloro che si dichiarano donatori e il mancato consenso alla donazione da parte dei parenti del defunto. La nuova legge mira ovviamente a superare questa difficoltà con i cambiamenti di cui abbiamo riferito e mediante i quali si propone di ottenere un maggiore numero di consensi alla donazione. Questo risultato auspicabile avrebbe, tra l'altro, anche l'effetto positivo di stimolare in modo efficace l'adeguamento di tutto l'apparato richiesto per realizzare effettivamente un maggior numero di trapianti. Ci si rende subito conto tuttavia come la semplice normativa adottata dalla legge non sia sufficiente da sola per ottenere il risultato desiderato. Per ottenere un risultato positivo infatti sarà necessario formare quella che potremmo chiamare una cultura dei trapianti. Le disposizioni della nuova legge, come abbiamo riferito, prevedono a questo scopo un'apposita campagna previa di informazione e altre iniziative in cui sono coinvolti, oltre ai ministri della Sanità, dell'Università e della Pubblica Istruzione, anche i medici, le scuole e le associazioni di volontariato.

Oltre a rendere coscienti tutti i cittadini della grande importanza attuale dei trapianti per donare anni di vita a migliaia di persone e per restituire a molti una migliore qualità di vita, la cultura dei trapianti dovrà riuscire a portare a livello generale la comprensione appropriata delle realtà di cui abbiamo trattato in questo articolo: il rispetto del cadavere umano; il concetto di morte cerebrale; la fiducia nell'operato dei medici. Se questa nuova cultura non si realizza, c'è da temere che il numero di assensi alle donazioni non cresca secondo il risultato desiderato, e siano invece numerosi coloro che negano il loro assenso alla donazione. Tra l'altro questa previa campagna di informazione è assolutamente necessaria perché sia possibile legittimare in qualche modo la presunzione del consenso di chi non ha dichiarato la propria volontà. La norma del silenzio-assenso così come si configura nella nuova legge rappresenta un compromesso tra le diverse tendenze sostenute sul piano teorico. Ma la soluzione di compromesso spesso inevitabile non deve lasciar cadere in dimenticanza le istanze che sono state sacrificate. In questa prospettiva si potrebbe considerare questa normativa come soluzione provvisoria in una situazione di emergenza con l'intento di giungere a una crescita culturale ed etica dei cittadini tale da rendere possibile una soluzione più rispettosa di tutti i valori in gioco.

Digitized by Google

Conclusione

Non è solamente la scarsità di donatori la causa delle difficoltà nel settore, anzi tra le cause che maggiormente condizionano in senso negativo l'attività dei trapianti si devono annoverare, secondo il parere unanime di coloro che operano nel settore, le carenze e le inadeguatezze delle strutture sanitarie di base, il presupposto per rendere possibile l'*iter* complesso dei trapianti. Si lamenta in particolare: carenza di reparti di rianimazione e scarsità di posti letto in quelli esistenti; carenza di personale che all'interno delle strutture interessate (rianimazione e neurologia) abbia effettiva disponibilità di tempo, preparazione professionale adeguata e incentivazione da dedicare a questo compito; mancanza di incentivazione e rimborsi inadeguati delle spese sostenute per i Centri che svolgono attività di trapianti.

Per un incremento dei trapianti si richiede un servizio sanitario in cui siano ad alto livello sia l'organizzazione del pronto intervento, sia l'assistenza dei pazienti nei Centri di rianimazione. Risulta di fatto che quanto più un Centro di rianimazione è efficiente e in grado di salvare vita umane in situazioni di emergenza, tanto più, indirettamente, è anche in grado di creare le condizioni richieste perché non si perdano potenziali donatori quando non è più possibile fare nulla per la loro vita[30]. In fatto di carenze nel settore dei trapianti il prof. Girolamo Sirchia, presidente del *Nord Italia Transplant*, sottolinea fortemente il divario tra il Nord e il Sud: «Il Nord, che dispone di robuste schiere di donatori, ospedali attrezzati, strutture di raccolta degli organi che nulla hanno da invidiare a Paesi come Francia e Gran Bretagna. E il negletto Sud dove i donatori si contano sulla punta delle dita [...]. Risultato: un Paese che viaggia a due velocità»[31].

La nuova legge costituisce un ulteriore passo avanti per la causa dei trapianti, anche se, come abbiamo ripetutamente rilevato, tutto si gioca sulla realtà e sui modi della sua attuazione. Se si riusciranno effettivamente a ottenere i risultati auspicati, i vantaggi si risentiranno anche in senso più generale sul nostro apparato sanitario e favoriranno ulteriori progressi terapeutici, frutto delle ricerche scientifiche connesse con il settore dei trapianti.

---

[30] Cfr A. I. LO MONTE, «I trapianti d'organo in Italia: problemi e possibili soluzioni», in *Bioetica e Cultura* 5 (1996) n. 1, 27-29.

[31] Cfr *la Repubblica*, 3 febbraio, 3.

Digitized by Google

REPUBBLICA ROMANA E RISORGIMENTO

GIOVANNI SALE S.I.

Quest'anno ricorrono due importanti anniversari: il bicentenario delle rivoluzioni giacobine in Italia (1796-99)[1] e il 150° della Repubblica romana (1849). La storiografia italiana d'ispirazione patriottica, soprattutto quella post-unitaria, collegava queste due date e questi due avvenimenti al Risorgimento nazionale, che successivamente avrebbe condotto all'unità d'Italia. Benedetto Croce, infatti, già nei fatti della Rivoluzione napoletana del 1799 vedeva «il primo germe dell'unità d'Italia», e molti storici del Risorgimento consideravano l'esperienza della Repubblica romana del 1849 come una tappa fondamentale nel processo di unificazione nazionale, in particolare nella formazione e divulgazione tra le *élites* intellettuali dell'ideale unitario. Essa infatti fu proclamata dagli stessi fondatori in una «prospettiva unitaria», guardando cioè all'Italia come «una e indivisibile», avente come suo centro Roma. I patrioti, in particolare Mazzini e Garibaldi, pensavano infatti che dall'Urbe sarebbe partito il moto di unificazione nazionale e che questo sarebbe stato un movimento repubblicano e democratico. Ben presto però tale prospettiva doveva rivelarsi completamente errata. L'unificazione sarebbe avvenuta a partire da un altro fronte — il Piemonte — e su basi ideali diverse, quelle monarchiche.

Il tema dell'unità d'Italia è ritornato in questi ultimi mesi di grande attualità nel dibattito storico: su di esso continuano a confrontarsi costruttivamente cattolici e laici. Ma di questo tratteremo successivamente, dopo aver esposto le vicende «proto-risorgimentali» dei moti del 1848-49.

---

[1] Di questa materia si è recentemente occupata la nostra rivista: «Rivoluzione e "insorgenza" a Napoli nel 1799», in *Civ. Catt* 1999 II 450-463; e in questo numero a pp. 496-503.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 486-495
quaderno 3582 (18 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

La Repubblica romana e il «Risorgimento sbagliato»

La Repubblica romana del 1849 ebbe soltanto cinque mesi di vita, ma ciò nonostante essa riuscì a mobilitare in suo favore le forze vive dell'*intellighenzia* liberale del tempo, in particolare quelle impegnate a far trionfare in Italia l'ideale repubblicano e democratico. Quella del '49, va ricordato, non era la prima esperienza repubblicana che la città dei Papi sperimentava dai tempi non lontani della Rivoluzione francese. Appena 50 anni prima, infatti, c'era stata la Repubblica giacobina, impiantata dall'esercito rivoluzionario francese, con l'intento di abbattere il potere temporale dei Papi e di portare la libertà in Italia. Anche tale esperienza fu di breve durata, e il Papa, grazie alle armi austriache, riprese il possesso dei suoi Stati poco tempo dopo. Ambedue le Repubbliche però, quella del 1798 e quella del 1849, cercarono di animare gli stessi ideali di libertà, uguaglianza e democrazia, sebbene non abbiano ottenuto il tanto auspicato appoggio del popolo, che assistette passivamente a tutti questi fatti.

La stampa quotidiana e periodica non ha dato finora troppo risalto a questo anniversario, lasciando, così, riposare nei vecchi libri di storia patria quelle «gloriose ed eroiche» vicende, che invece la storiografia italiana di matrice crociana considerava fondamentali per la formazione degli ideali di democrazia e libertà e per la maturazione di una coscienza nazionale comune. Nell'esperienza romana confluivano infatti i miti più intoccabili del Risorgimento: Mazzini e Garibaldi erano accorsi da terre lontane per sostenere la fragile Repubblica romana e per dirigere quel movimento rivoluzionario che, iniziato quasi per caso e a ridosso di avvenimenti improvvisati, sembrava, partendo da Roma, potesse espandersi in altre parti d'Italia e incontrare le aspirazioni «unitarie» di altri patrioti.

Un recente lavoro di Giancarlo Mazzuca pone all'attenzione degli studiosi e degli appassionati di storia del Risorgimento le memorabili vicende romane del 1849[2]. Il libro, marcatamente schierato sul fronte delle «ragioni risorgimentali», tratta con abbondanza di testimonianze le vicende della giovane Repubblica, prestando attenzione al dibattito ideale e politico che ne ha accompagnato la breve vita.

---

[2] Cfr G. MAZZUCA, *La storia della Repubblica Romana del 1849*, Ravenna, Libro Aperto, 1999.

Digitized by Google

L'anno della riscossa fu il 1848. Parigi, come al solito, fu il centro europeo dei moti rivoluzionari capeggiati anche questa volta da repubblicani estremisti. Abbattuta la debole monarchia degli Orléans, che nel 1830 era succeduta a quella dei Borboni, fu proclamata la Repubblica e subito dopo promulgata una Costituzione repubblicana. La rivoluzione si espanse a macchia d'olio in tutta Europa: ai fatti di Parigi seguirono quelli di Vienna e a questi le insurrezioni italiane nel Lombardo-Veneto. Approfittando della debolezza dell'Austria, Venezia e Milano cacciarono l'invasore, dandosi Governi autonomi, anche se provvisori. Questi fatti, come è noto, diedero vita alla «prima guerra d'indipendenza», che coinvolse, anche se con motivazioni diverse, gran parte degli Stati italiani e che vide come protagonista principale il Regno sabaudo. Questo, che nel frattempo si era dato uno statuto costituzionale (come del resto anche gli altri Stati della penisola), si era mosso risolutamente, spiegando la bandiera tricolore, in difesa delle regioni «italiane» del Lombardo-Veneto, che aspiravano all'autonomia e, in ultima analisi, all'unione con il Piemonte. Pio IX invece, che in un primo momento si era lasciato sedurre dalla «causa italiana» — e la cui elezione nel 1846 era stata salutata da molti liberali come provvidenziale per l'Italia —, su pressione dell'Austria, che minacciava uno scisma, richiamò in patria il suo esercito; così subito dopo fece anche il re di Napoli. In tal modo cessò per molti patrioti italiani «l'illusione» del Papa «liberale» e con essa anche il sogno neoguelfo, accarezzato per decenni da molti cattolici liberali, di uno Stato italiano confederato sotto la presidenza del Papa. Il Piemonte, invece, sebbene sconfitto e costretto a ritornare nei propri confini, si mise a capo del movimento antiaustriaco e successivamente anche di unificazione nazionale, guadagnando così le simpatie di molti patrioti, anche sinceramente repubblicani, che sognavano un'Italia unita sotto una stessa bandiera.

Pio IX intanto, passato il pericolo di insurrezioni e rivolte, ritirò, su richiesta dell'Austria, lo Statuto da lui concesso pochi mesi prima agli Stati della Chiesa. Ma l'assassinio (perpetrato a Roma per mano di un radicale) del ministro pontificio Pellegrino Rossi — l'unico uomo che potesse ancora mediare tra conservatori clericali e progressisti liberali — rese insanabile lo scontro tra le diverse fazioni e diede avvio nella Città Eterna a moti popolari, capeggiati da elementi di sinistra. Il Papa, vedendo che la situazione peggiorava di ora in ora, su consiglio dei cardinali, deci-

Digitized by Google

se di lasciare Roma. Fuggì di notte in abiti da semplice prete, a Gaeta, città che apparteneva al re di Napoli. A Roma il potere fu immediatamente preso dalla fazione dei radicali, composta da democratici, repubblicani mazziniani e altri.

Dopo la proclamazione della Repubblica fu convocata un'Assemblea Costituente con il compito di creare una carta costituzionale democratica. L'assemblea continuò il suo lavoro anche quando le truppe francesi — inviate dal presidente della Repubblica francese Luigi Napoleone al fine di riconsegnare al Papa il suo Stato — premevano alle mura della città e la giovane Repubblica aveva ormai i giorni contati. La Costituzione fu promulgata in Campidoglio pochi giorni prima dell'occupazione francese. Essa fu l'unica carta costituzionale non «ottriata» da un sovrano, ma elaborata da rappresentanti del popolo. A differenza dello Statuto albertino, essa era molto avanzata per quei tempi, sia per quanto riguardava il capitolo sui diritti e doveri dei cittadini e sui poteri dei suoi rappresentanti, sia per il valore di fonte primaria che essa riconosceva alle norme costituzionali rispetto alle leggi emanate dalle assemblee legislative e agli atti del Governo. Tale distinzione non esisteva nello statuto piemontese. Da questo punto di vista la Costituzione della Repubblica italiana redatta un secolo dopo, su questo tema come anche su molti altri, prende ispirazione da quella carta che, sebbene solennemente promulgata, non entrò mai in vigore.

L'esercito francese occupò Roma — strenuamente difesa da Garibaldi e dai patrioti locali — dopo un mese di assedio e in seguito a cruente battaglie combattute alle porte della città. I vincitori, preso possesso dell'Urbe, come prima cosa abolirono le istituzioni repubblicane messe in piedi dai patrioti e al «triumvirato nero», costituito da Mazzini, Armellini e Saffi, sostituirono il cosiddetto «triumvirato rosso»[3], composto questa volta non da repubblicani o democratici «amici», ma da cardinali nominati dal Papa. La Francia repubblicana e costituzionale riconsegnava al Pontefice, come avevano fatto nei secoli passati i sovrani carolingi, il potere temporale, che durò ancora soltanto per un ventennio. In cambio dell'appoggio dato al Papa, l'astuto Presidente francese ottenne in patria prima il voto dei cattolici e poi la corona imperiale, divenendo Napoleone III.

---

[3] Questo era costituito dai cardinali Altieri, Della Genga e Vannicelli.

Digitized by Google

In difesa del Risorgimento

Come abbiamo accennato, il dibattito storico in questi ultimi tempi ruota in Italia intorno alla «questione risorgimentale», di cui anche i fatti che abbiamo appena esposto sono parte. Da tempo non si discuteva così animatamente intorno alle ragioni dell'unità d'Italia e di quell'«autentica rivoluzione» che fu il Risorgimento nazionale, di cui la Repubblica romana del 1849 fu soltanto un'anticipazione, peraltro fallimentare. Dopo la contestazione cattolica per i fatti di Porta Pia del 1870 — che, come è noto, condusse all'autoesclusione dei cattolici dalla vita politica nazionale —, seguìta poi dall'accettazione, a partire dalla fine della prima guerra mondiale, dell'assetto istituzionale datosi dal nuovo Regno d'Italia, sembrava che la «questione» dell'unità nazionale fosse per così dire «rientrata», cioè accettata da tutte le forze politiche e sociali del Paese. La storia politica recente ci dice invece che così non è. Da varie parti, infatti, e con diverse motivazioni vengono sempre di più espresse, e non solo da intellettuali o politici, ma anche da cittadini comuni, perplessità sul modo in cui fu raggiunta l'unità d'Italia e sull'opportunità della forma di Stato «accentrato» che fu adottata dall'*élite* politica piemontese del tempo.

Per questi «anti-unitaristi» la raggiunta unificazione degli antichi Stati regionali sotto lo scettro di casa Savoia, e quindi sotto il modello statuale piemontese, fu un'operazione condotta affrettatamente e sotto l'incalzare degli eventi. I Savoia, cioè, che dopo i fatti del '48 avevano interamente sposato la «causa italiana», non volevano che il moto di unità nazionale passasse in altre mani e sotto altre bandiere, come per esempio quella sventolata dai garibaldini e dai repubblicani radicali. La rivoluzione, nata come moto anti-austriaco, da «moderata», quale in effetti la voleva Cavour — volta semplicemente a costituire un Regno italiano comprendente le regioni dell'Italia settentrionale e in parte anche centrale —, divenne «radicale», quando Garibaldi e i democratici ne presero la direzione dopo il '59. Così l'unità della penisola, raggiunta quasi forzatamente nel giro di pochi anni (il Regno d'Italia fu proclamato nel marzo del 1861), con il passare del tempo si sarebbe rivelata inadatta, anzi, secondo alcuni intellettuali e politici del tempo addirittura dannosa per gli interessi generali della nazione. Essa, sostengono gli «anti-unitaristi», sarebbe stata condotta a termine senza tenere conto delle diversità radicali esisten-

Digitized by Google

ti tra le varie parti della penisola, improntate da secoli a modelli sociali e di sviluppo economico diversissimi.

Si deve parlare dunque del Risorgimento come di un'operazione «sbagliata»? O meglio come di una rivoluzione «fallita»? Questa è la domanda che si è posto recentemente Alfonso Scirocco[4]. Muovendo da essa, egli ripercorre le fasi salienti del processo di unificazione nazionale. Con particolare interesse sono trattate le vicende degli anni Quaranta, che videro fallire miseramente i tanto auspicati progetti di unità federale tra i singoli Stati della penisola e di accordo economico e doganale tra gli stessi, in vista di una ripresa economica comune. Fallimenti e delusioni che alla fine sfociarono nei moti insurrezionali del 1848, i quali costrinsero i vari sovrani assoluti a concedere, anche se controvoglia e senza convinzione, carte costituzionali e ad ammodernare l'amministrazione dello Stato. Tali costituzioni, come è noto, appena passata la bufera rivoluzionaria, furono immediatamente ritirate dai sovrani che le avevano concesse appena pochi mesi prima, ad eccezione del re di Sardegna che, oltre a conservare lo statuto, ne fece anche il punto di forza della sua politica interna, dando così una netta virata liberale e moderatamente democratica al proprio indirizzo di governo. Questo fatto gli attirò le simpatie dei liberali e dei patrioti d'Italia e consacrò, soprattutto negli anni Cinquanta, l'ascesa dei Savoia alla guida del movimento di unificazione nazionale.

Il libro di Scirocco più che a un'esposizione puntuale dei fatti storici del Risorgimento italiano — che pure, sebbene sommariamente, sono riportati — tende a tracciare una panoramica generale delle idee e delle iniziative politiche che fecero crescere il movimento unitario. E qui sono messi a confronto i diversi progetti

---

[4] Cfr A. SCIROCCO, *In difesa del Risorgimento*, Bologna, il Mulino, 1998. Egli nel suo percorso descrittivo prende avvio dall'età napoleonica. Napoleone Bonaparte, infatti, fu il fondatore della Repubblica Cisalpina e del primo Regno d'Italia, anche se circoscritto alla parte settentrionale della penisola. In esso per la prima volta tra gli intellettuali si iniziò a discutere apertamente di unità nazionale, sebbene questa non fosse l'idea dell'imperatore, che preferiva un'Italia divisa, sia pure in pochi Stati, a un'Italia unita e in competizione con la Francia. Successivamente l'Autore tratta dell'età della «restaurazione». Vale a dire del nuovo assetto europeo — quindi anche italiano — creatosi all'indomani del crollo dell'impero napoleonico, sotto l'egida delle potenze vincitrici. Il Congresso di Vienna (1815), come è noto, pur mantenendo alcune innovazioni del regime passato — soprattutto quelle di ordine istituzionale amministrativo — , riportò la situazione politica europea a prima della rivoluzione, restituendo agli antichi monarchi assoluti le loro corone e spegnendo in quelli che avevano creduto in un nuovo ordine sociale e politico ogni speranza di democrazia, e per l'Italia ogni prospettiva di unità nazionale.

Digitized by Google

di unità nazionale sostenuti in diversi tempi dai «padri» del Risorgimento e dai progetti «federalisti», messi a punto da un Gioberti o da un d'Azeglio e da un Cattaneo — con la differenza che, mentre il primo fondava l'idea federalista sulla politica (neoguelfismo), i secondi la fondavano sull'unità economica e sul mercato — a quelli invece rigorosamente «unitaristi» di un Mazzini o un Garibaldi. Quella che alla fine si realizzò, scrive l'Autore, fu una «unificazione artigianale», piena di difetti ma reale e forse, a quel tempo, l'unica possibile.

Nel libro sono poi esaminati i problemi di carattere costituzionale che il nuovo Regno d'Italia dovette affrontare subito dopo l'unità politica. Poiché non si era pensato a modificare lo Statuto del 1848, si cercò in tutti i modi di adattare strutture politiche e amministrative pensate per un piccolo Stato regionale a un nuovo Stato divenuto, dopo le successive annessioni, nazionale e molto esteso territorialmente. All'interno del nuovo Parlamento, come risposta a questi problemi, si schierarono subito due fazioni: il «partito meridionalista» proponeva la creazione di uno Stato «regionalista» rispettoso delle diversità locali; invece, il «partito piemontese» invece cercava in tutti i modi di imporre il modello «centralistico» di derivazione francese e già in vigore in Piemonte, anche per consolidare il debole e ancora fragile Regno d'Italia. La soluzione che alla fine venne adottata fu quest'ultima; l'altra invece, elaborata dal Minghetti e da altri uomini politici di estrazione cattolica[5], riuscì a imporsi circa un secolo dopo, essendo stato accolto nella carta costituzionale italiana del 1948.

Il Risorgimento cattolico

Negli ultimi tempi si sono visti scendere in campo in difesa del Risorgimento, accanto ai «laici», anche i «cattolici». In questa direzione infatti si muove un recente — breve ma interessante — saggio del card. Giacomo Biffi, arcivescovo di Bologna, intitolato *Risorgimento, Stato laico e identità nazionale*[6], nel quale intende

[5] Il progetto cioè di creare, tra amministrazione centrale ed enti locali, una struttura intermedia che avrebbe potuto mediare tra il centro e la periferia.

[6] Cfr G. BIFFI, *Risorgimento, Stato laico e identità nazionale*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999. Il libro raccoglie alcune conferenze tenute dal Cardinale presso la sede dell'istituto *Veritatis splendor* a Bologna nel mese di aprile di quest'anno. Sul lavoro del card. Biffi vedi A. MARCHETTO, «Un recente saggio di Giacomo Biffi "Risorgimento, Stato laico e identità nazionale"», in *Oss. Rom.*, 9 giugno 1999.

Digitized by Google

proporre una lettura «cattolica», e insieme «critica», del fenomeno risorgimentale a partire dal concetto di identità culturale nazionale. In esso egli cerca di ridimensionare, e qualche volta anche di desacralizzare, i miti «laici» creati — spesso in funzione anticattolica — dalla storiografia liberale, senza intenti banalmente revisionistici e senza forzare «ideologicamente» la verità storica dei fatti. Egli cioè intende semplicemente sottoporre a indagine storico-critica il fenomeno dell'unificazione nazionale, allargandone il campo d'indagine e apportandovi nuovi criteri di lettura e di valutazione critica. Tale operazione culturale è stata salutata positivamente anche dalla stampa laica per il fatto che essa — a detta di questa — aiuta a tirare fuori dal limbo delle cose intoccabili le vicende della storia risorgimentale, valorizzando, nella comprensione di queste, anche il punto di vista cattolico. Tale operazione è legittima anche perché «questa chiave interpretativa [cioè quella cattolica] è stata quasi assente per decenni nella storiografia italiana di radice idealistica, storicistica, crociana oppure marxiana»[7].

Il card. Biffi, partendo da prospettive ideali in parte diverse da quelle dello Scirocco, giunge alla fine a conclusioni analoghe. Egli però, a differenza dello Scirocco, considera il fattore culturale, che poi individua soprattutto nella fede e nella tradizione cattolica, come il principale elemento di coesione e di unità nazionale. «Il Risorgimento — egli scrive — non può ricevere, entro la lunga storia d'Italia, una valutazione negativa. Noi anzi [...] ameremmo qualificarlo come "provvidenziale"». Ciò che il presule, a ragione, critica definendolo come «integralismo storico», è la tendenza di una parte della storiografia italiana a vedere il Risorgimento nella prospettiva di una «rinascita totalizzante», cioè di un passaggio degli italiani «dalle tenebre alla luce [...]. Prima del 1860 tutto è degenerazione e squallore; dopo il 1860 tutto riprende a fiorire». In questo modo, continua, viene azzerato tutto ciò che di positivo e di valido era stato fatto precedentemente per il bene della nazione italiana. Anzi, dal punto di vista culturale, l'unificazione statuale — egli scrive — è stranamente coincisa «con un certo calo della nostra connaturale creatività. Sul piano dei valori più sostanziali, l'Italia ha perso per così dire un po' di smalto. Di tutto ciò è difficile appurare in maniera esauriente e

[7] Q. PRINCIPE, «Ripensare prima dell'uso», in *Il Sole-24 ore,* 9 maggio 1999.

Digitized by Google

convincente le ragioni e le cause». Il limite più grave del Risorgimento — continua il card. Biffi — è stato però quello di aver sottovalutato il radicamento nell'animo italiano «della fede cattolica e la sua quasi consostanzialità con l'identità nazionale»[8]. Tre, secondo lui, sono stati i «guadagni provvidenziali» del Risorgimento per la «nazione» italiana. Il primo è di aver definitivamente liberato l'Italia dalla dominazione degli stranieri (austriaci e spagnoli). Il secondo è di aver radunato tutti gli italiani in una sola «organizzazione statale»[9]. Il terzo è la scomparsa del potere temporale dei Papi, «che nessun cattolico si sogna più di rimpiangere». La Conciliazione del 1929, che ha garantito al Papa una reale e sostanziale indipendenza e autonomia nell'esercizio della sua missione al servizio della Chiesa, può considerarsi, conclude il card. Biffi, «il miglior approdo concretamente possibile alla faticosa navigazione risorgimentale».

Conclusione

Parte della storiografia moderna, soprattutto quella di matrice liberale o marxista, spesso dimentica — o tende a misconoscere — che il Risorgimento, inteso come movimento di idee, è nato e cresciuto all'interno del pensiero politico cattolico (bollato, con tono leggermente dispregiativo, come guelfismo o neoguelfismo) ed è all'interno di questo che esso ha ricevuto il suo primo programma di azione. Insomma, accanto a Mazzini e prima ancora di un Cavour — politico intelligente, ma mosso da ideali e da intenti politici diversi da quelli fatti propri dai cattolici —, c'è stato un Rosmini, un Gioberti, che pensarono al nuovo assetto politico e sociale della penisola in termini «italiani», e che videro nel confluire di culture e tradizioni locali diverse, amalgamate dallo stesso cemento della fede cattolica, le condizioni per la nascita di uno Stato confederale, sul tipo della Svizzera e degli Stati Uniti d'America, sottoposto alla medesima direzione politica ed economica.

Il moto risorgimentale, come abbiamo visto, si mosse in altra

---

[8] G. BIFFI, *Risorgimento...*, cit., 25. In altra parte egli scrive: «Il cattolicesimo non è più religione di stato [...], ma resta la religione storica della nazione, e come tale ha largamente contribuito a dare un'anima e un volto propri e singolari alla nostra ammirevole civiltà; quella civiltà che ha reso famoso e onorevole il nome dell'Italia nel mondo».

[9] A questo proposito egli si augura che la struttura statale sia al servizio della realtà nazionale e non viceversa.

Digitized by Google

direzione e divenne anzi, a partire dal 1860, palesemente anticlericale e a volte anche anticattolico, soprattutto quando repubblicani radicali e massoni presero la direzione del movimento unitario. Il modello di «unificazione» che poi fu attuato non fu certo quello «regionalista» propugnato dai cattolici o da alcuni liberali moderati, che tendevano a valorizzare le realtà locali anche in termini di autogoverno, bensì quello «accentrato», imposto dai piemontesi vincitori e ricalcato sul prototipo francese. Questo fatto creò una prima frattura tra il giovane «Stato», appena unificato, e la «nazione» italiana, vale a dire tra coloro che gestivano la «cosa pubblica» e la gente comune, e ciò prima ancora che iniziasse lo scontro tra Stato e Chiesa e nascesse la «Questione romana», alla quale invece dai liberali fu imputata, non disinteressatamente, tale dolorosa scissione[10]. Soltanto con la partecipazione dei cattolici alla vita politico-parlamentare, dopo il lungo intervallo del *non expedit*, quei valori di pluralismo culturale e amministrativo furono ripresi e riproposti in sede istituzionale. Essi così divennero patrimonio comune della cultura politica nazionale. La Costituzione repubblicana del 1948 li fece propri, in vista di una loro piena attuazione secondo lo spirito dei tempi nuovi.

[10] Insomma si può anche dire che nel tumultuoso e affrettato processo di unificazione (che Scirocco chiama «artigianale») lo «Stato-accentratore» soffocò e annientò la «nazione», portatrice di istanze sociali e culturali molto diverse tra loro.

Digitized by Google

LE INFELICI EROINE DI UNA RIVOLUZIONE FALLITA

PIERSANDRO VANZAN S.I.

Nel bicentenario della Repubblica napoletana, durata soltanto 144 giorni e tragicamente stroncata dai Borboni, nell'agosto 1799[1], si è riaccesa la disputa, tra intellettuali e storici, con le opposte interpretazioni di quella vicenda. Per alcuni, quella napoletana fu una rivoluzione gestita «contro» il popolo da una *élite* di borghesi sfaccendati, acriticamente filofrancesi e oggettivamente incapaci di capire le reali esigenze delle plebi meridionali; per altri, invece, quella rivoluzione fu combattuta «per» il popolo dalle forze vive e più illuminate: quelle stesse che, battute nel 1799, qualche anno dopo provocarono tuttavia la caduta dei Borboni e l'instaurarsi a Napoli di quel regime francese — con Giuseppe Bonaparte e Gioacchino Murat (1806-15) —, che sfocerà poi nei vari moti di unificazione nazionale[2].

---

[1] Come M. A. Macciocchi aveva già scritto in *Cara Eleonora* (Milano, Rizzoli, 1993) e ora rincara nel saggio, oggetto principale di questa nostra rassegna — cfr M. A. MACCIOCCHI, *L'amante della rivoluzione. La vera storia di Luisa Sanfelice e della Repubblica napoletana del 1799*, Milano, Mondadori, 1998, 218 s e 328 s —, col ritorno dei Borboni, fatti salvi i pochi che riuscirono a scappare (V. Cuoco) o furono esiliati «per meriti speciali» (il musicista di corte, D. Cimarosa, autore della cosiddetta «Marsigliese napoletana», morto di crepacuore nel 1801), fu stroncato il meglio della Napoli settecentesca: D. Cirillo, già medico della famiglia reale e grande botanico, V. Russo, l'ammiraglio Caracciolo (fatto impiccare dall'ammiraglio Nelson), P. Carafa, F. M. Pagano, autore della Costituzione repubblicana, G. Manthoné, i generali Federici, Massa e Di Ruvo, vari prelati — tra cui mons. Michele Natale, vescovo di Vico Equense, autore di un catechismo rivoluzionario — e quella parte della nobiltà (come i Carafa e i Serra di Cassano, il cui figlio minore fu giustiziato in piazza del mercato) che la regina Maria Carolina (austriaca) e il suo primo ministro Lord H. Acton (irlandese) avevano offeso col loro atteggiamento esterofilo. Senza dimenticare le «madri della patria»: la duchessa di Cassano e quella di Popoli, Eleonora de Fonseca Pimentel (impiccata nella piazza del mercato) e Luisa Sanfelice (giustiziata più tardi).

[2] Per un'ampia panoramica di fatti e interpretazioni storiche, con relativo bilancio critico, cfr G. SALE, «Rivoluzione e "insorgenza" a Napoli nel 1799», in *Civ. Catt.* 1999 II 450-463 (alle note 5 e 7 la bibliografia essenziale, riguardante le opposte interpretazioni).

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 496-503 quaderno 3582 (18 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

Qualche utile rivisitazione per il bicentenario

In ogni caso, senza essere filogiacobini o neoborbonici, una rivisitazione corretta di quell'evento non può ignorare quanto scriveva V. Cuoco — nel 1800, a Parigi, dove si trovava esiliato in quanto uno dei maggiori protagonisti di quella rivoluzione[3] — sulle ingenuità dei giacobini napoletani, che ben poco somigliavano a quelli francesi (Robespierre e il Terrore del 1793). Ingenuità evidenti fin da quando concepirono una «Repubblica mite» la quale, salvo rari episodi, non infierì sugli esponenti del passato regime che, invece, mite certo non era stato (né lo sarà, qualche mese dopo). Si direbbe che quell'*élite* rivoluzionaria napoletana confidasse quasi unicamente sulla bontà astratta degli ideali, senza badare alla loro rispondenza nel cuore — e alla loro traduzione nei costumi — del popolino in genere e dei lazzari in specie.

Quei nobili e borghesi illuminati pensavano che bastasse annunciare «giustizia e libertà» perché tutto andasse di conseguenza, incontrando una concordia generale. Da ultimo, essi non ammettevano i partiti né le complesse alleanze per stare a galla: dominante, in loro, era una sorta di idolatria dello Stato repubblicano che non ammetteva ci si dividesse in fazioni, perché il bene della nazione era uno e indivisibile. Anime belle, si direbbe oggi, per cui i giacobini napoletani — a rivisitarli senza pregiudizi nel bicentenario — appaiono più riformisti che rivoluzionari e non sono omologabili con quelli francesi[4]. Il loro grande torto sta nell'aver ignorato quanto poco l'affrancamento che proponevano fosse invocato dalle masse, che preferivano vivere con le mance dei potenti e il genio dell'arrangiarsi, piuttosto che imboccare la via stretta della consapevolezza richiesta agli uomini liberi. Verificare tutto ciò sarebbe un notevole guadagno in occasione del bicentenario.

Ma oltre a rivisitare le tesi di V. Cuoco, nel bicentenario con-

---

[3] Cfr V. CUOCO, *Saggio sulla Rivoluzione napoletana del 1799*, Bari, Laterza, 1913. Anche la Macciocchi (cfr *L'amante della rivoluzione*, cit., 219), ricorda che nei sei mesi della Repubblica furono uccisi soltanto i fratelli Baccher — uno dei quali, amante della Sanfelice, gliene parlò (e così la notizia giunse a Ferri e Cuoco) —, che stavano preparando un'insurrezione monarchica. Esecuzione peraltro inutile, visto che ormai gli eserciti sanfedisti erano alle porte di Napoli.

[4] Tant'è vero che i giacobini partenopei sognavano istituzioni capaci di modificare l'economia, il lavoro, la proprietà ma, come si vede nella Costituzione scritta da F. M. Pagano — già riformatore della legislatura criminale insieme al Filangieri —, non volevano cambiare «per forza» gli uomini, bensì affrancarli dalla servitù e farli operare responsabilmente nella libertà.

Digitized by Google

viene fare altrettanto con quelle di B. Croce, per esempio là dove considera la Repubblica partenopea «una delle più alte note» della moderna storia nazionale, che «gittò il primo germe dell'unità italiana», proprio spingendo i Borboni a cercare sempre più l'appoggio dei lazzari, «ma trasformando così l'illuminata monarchia di Carlo Borbone in quella monarchia lazzaronesca e poliziesca, che doveva finire nel 1860»[5]. Tesi ineccepibile, ma da non forzare troppo: se non altro per la molteplicità delle cause che operano nella storia. La Macciocchi invece, enfatizzando Croce, vede nei moti del 1799 «l'unico esempio italiano di prerisorgimento», che mise le basi di un «Paese onestamente legale, contro il sopruso dei regnanti dell'epoca»; al contempo però lamentando che il Risorgimento vero e proprio abbia totalmente ignorato quella Rivoluzione, perdendo così le sue radici più originali e la continuità storica[6].

In ogni caso, dispute storiografiche a parte, quel che soprattutto importa alla Macciocchi è fare ulteriore luce, nel bicentenario, su quelle «madri della patria» accennate in nota 1, con particolare riguardo a Eleonora de Fonseca Pimentel e Luisa Sanfelice, alle quali ha dedicato i ponderosi volumi là indicati. Volumi che, insieme alle scontate critiche, hanno incontrato vari apprezzamenti e provocato ulteriori ricerche[7].

Qui ci occupiamo del volume su Luisa, il cui fascino è *sui ge-*

---

[5] B. CROCE, *La Rivoluzione Napoletana del 1799*, Bari, Laterza, 1912, ora ristampata da Bibliopolis, Napoli 1999, a cura di F. TESSITORE.

[6] Cfr *Avvenire*, 5 gennaio 1999, mentre su *l'Unità* (24 novembre 1998) aveva lamentato non solo le distorsioni interpretative filoborboniche — che, tra l'altro, giudicano la rivoluzione partenopea una scimmiottatura (fallita) di quella francese —, ma anche il «tragico silenzio» dei marxisti, perché i martiri del 1799 «erano borghesi e per giunta falliti. Lenin a Capri non disse una parola sulla rivoluzione napoletana». Soltanto Gramsci, a riprova della sua notevole intelligenza politica, «difese quel pugno di uomini e donne» proprio contestando la definizione di «rivoluzione passiva» usata da V. Cuoco. Quell'impostazione finì per generare la *vulgata* della Rivoluzione «avvolta nell'indifferentismo o fatalismo», mentre si trattò di uno sforzo immane e generoso — ma tatticamente condotto male — «per far uscire le masse dal morfinismo politico».

[7] Per le critiche, emblematica è la stroncatura del *Giornale* (23 agosto 1998), che ritiene la Sanfelice «madre di una rivolta che non c'è mai stata» e, dopo una carrellata sulle varie relazioni adulterine, causticamente riporta quanto scrisse B. Croce: «La povera creatura non era un personaggio politico, e le sue lettere non mi hanno lasciato l'impressione che fosse donna di notevole cultura». Per gli apprezzamenti ricordiamo quelli espressi il 29 novembre 1998, nella Sala del Cenacolo a Montecitorio, dal presidente Violante, dal giudice Caselli, dal prof. Vovel della Sorbonne, Istituto per le ricerche sulla rivoluzione francese e paralleli italiani, e da *madame* Fraisse, responsabile del Governo francese per la questione femminile. Per le ulteriori ricerche in corso, esiste un indirizzo e-mail, *eleonora@iol.it*, che ragguaglia sulle iniziative e pubblicazioni italiane e straniere. Per *Cara Eleonora* cfr anche *Civ. Catt.* 1994 IV 264-270.

Digitized by Google

neris, perché nella Sanfelice non prevale la rivoluzionaria — come nella Pimentel — bensì la donna, e fragile, che tuttavia diventerà eroina quasi suo malgrado.

La biografia di Luisa Sanfelice

Come ha confidato la stessa Autrice, l'incontro con Luisa fu casuale e, sulle prime, abbastanza freddo[8]. Il merito di aver cambiato opinione fu di Anna Maria Ortese, la quale, dopo aver letto *Cara Eleonora*, «mi scrisse una lettera piena di slancio, invitandomi a tracciare una biografia di quest'altra "incredibile, generosa figura". Una biografia che considerava "assolutamente necessaria" perché la storiografia convenzionale, quando si occupa di donne, predilige l'azione politica», nell'illusione che tale approccio renda più facile il capirle. Ne risulta invece una storiografia assolutamente fredda «verso quelle donne che, lacerate come la Sanfelice, non sono il simbolo di una esaltazione eroica, ma in un certo senso occupano un gradino più elevato, perché hanno il posto delle grandi vittime e hanno vissuto un calvario che nessuno ha mai descritto».

La Macciocchi si rivolse quindi a Luisa, «scoprendone la modernità, fatta di solitudine» (che svilupperà nel toccante cap. XXXVIII del suo volume). «Una solitudine che vedo in tutte le donne, anche quelle che oggi sono più amate e celebrate, come le modelle o le protagoniste del mondo dello spettacolo», e che in Luisa spicca proprio constatando quanti erano gli amanti: peraltro tutti fuggiti al rientro dei Borboni, mentre lei volle restare per amore dei figli (né si vendicò di quelli che l'abbandonarono). L'intervista conclude osservando quanto una tale vicenda rifletta una contraddizione tipicamente femminile: «La tenerezza, che rende deboli verso l'uomo amato». Così infatti è nel saggio della Macciocchi: Luisa è affascinante proprio quando mostra tutta la sua dolce arrendevolezza verso quanti ama, fino a rivestire di sogno pure certi uomini vili e meschini che incontrò. Nella Sanfelice, quindi, «con-

[8] L'incontro avvenne quando scriveva *Cara Eleonora*, ma con la Pimentel — poetessa, giornalista, teorica della politica — «ho avvertito subito un'identificazione appassionata; di Luisa invece sentivo l'allegria festosa della sua bellezza, la passione dei suoi tanti amori. Ma continuavo a sfuggirla, preoccupata dal fatto che non trovavo traccia non dico di alte teorizzazioni rivoluzionarie, ma almeno di documenti che testimoniassero qualche suo proposito innovatore» (intervista rilasciata a *Io Donna*, 20 giugno 1998, 39 s).

Digitized by Google

vivono le ombre di altre migliaia di figure femminili, che non sono state o non saranno celebri, ma donne e madri di tutti i giorni».

Dopo quell'efficace suggerimento — per cui, significativamente, il volume è dedicato alla Ortese —, la Macciocchi per tre anni ha compiuto ricerche nelle varie biblioteche e soprattutto negli archivi di Palermo, Napoli e Parigi, rintracciando le rare carte scampate al «ripurgo» voluto da Maria Carolina per abolire ogni memoria (sul «ripurgo» cfr cap. III). È nato così questo saggio denso, fitto di riferimenti e personaggi (cfr l'ampio indice onomastico), esemplare come storiografia al femminile, benché nella ricostruzione della Sanfelice l'Autrice venga trascinata dalla sua indomita passione civile, talvolta forzando un po' le analogie (cfr nota 14). Ricco di varie digressioni, ma tutte interessanti — cfr la disputa tra Croce e Celani (cap. X: sulla fedeltà coniugale di Luisa), o il dialogo con Furet (cap. XXIV), o la rivalutazione dello stesso Croce, «isolato da una silente congiura?» (cap. XXXII), o la visita al magistrato Caselli nel suo *bunker* palermitano (cap. XXXVI) —, il saggio si apre con Posillipo, dove si celebrò il fastoso matrimonio della sedicenne Luisa Molino, figlia di un ufficiale spagnolo a servizio dei Borboni, col giovane Andrea Sanfelice, cadetto del ducato di Laureana e Agropoli. Una coppia tutto sommato felice da principio e allietata da tre figli, ma così spendacciona — in particolare Andrea, viziato e scialacquatore — da ridursi in miseria. Fu necessario l'intervento di un tutore, che rinchiuse i figli in vari istituti religiosi e periodicamente separava gli stessi coniugi (Luisa finiva puntualmente nel convento di Montecorvino Rovella: cap.VII).

Alla vigilia dell'invasione francese li ritroviamo a Napoli, benché lei — ormai stanca del marito — abbia relazioni sia con i giacobini F. Ferri e V. Cuoco, sia col borbonico G. Baccher (cfr nota 3). Il 25 gennaio 1799 la incontriamo mentre balla in onore dell'appena proclamata Repubblica, con la folta capigliatura avvolta da nastri tricolori, in piazza del mercato al Carmine, dove l'anno successivo verrà sgozzata da un macellaio, poiché il boia ufficiale dei Borboni era in vacanza a Castellammare. Ma se abbondano le ombre nella vita di Luisa fino al 1799 — tanto bella e ammaliante come donna, quanto superficiale e piuttosto trascurata come madre[9] —, dopo l'arresto e soprattutto nel processo recupera, e

[9] Notevole invece è la figura di Camilla Salinero (ben 20 riferimenti nel saggio): madre affettuosa di Luisa e nonna premurosa dei nipoti, che Luisa invece trascura parec-

Digitized by Google

proprio quando capisce di essere stata abbandonata dai vari uomini — tutto sommato meschini, che lei tuttavia amava —, coraggiosamente s'immedesima nella parte della rivoluzionaria e muore con impensata dignità (cap. XXXIX). Sicché possiamo dire che la Macciocchi ha ben realizzato quanto si era proposta fin dall'*ouverture*: svelare «l'esistenza segreta e rumorosa insieme» di Luisa, non solo facendola riemergere dall'oblio — cui era stata condannata «murandola dentro il suo tempo» (p. 5) —, ma anche riscattandone i fin troppo chiaccherati amori (cap. IX). Nel finale, poi, l'Autrice ha tracciato un quadro altamente simbolico, che dà il titolo al libro. Prima dell'esecuzione una popolana intesse uno scialletto tricolore, che un vecchio prete le recapita in cella: Luisa se lo mette sulle spalle e si dirige verso il boia (p. 326 s). E così l'amante di tanti uomini giganteggia infine, trasfigurata, come «l'amante della rivoluzione».

Ma fittamente intrecciati con le alterne vicende di Luisa troviamo, nel saggio in esame, mille altri fatti e personaggi: dal card. Ruffo, guida della controrivoluzione[10], al sanguinario bandito Gennaro Rivelli (cap. XVII): da bambino, monile del re (veniva punito in sua vece, come usava all'epoca), poi uxoricida e infine feroce massacratore sanfedista; dalle mille nefandezze dei Borboni (cap. XXXIV: specie quando, tradendo la parola data, fanno giustiziare i rivoluzionari che si arrendevano) alla nascita della camorra (cap. XVIII)[11]. Personaggi, intrecci e misfatti che aiutano nel far luce su alcuni nodi, umani e storiografici, ancora poco esplorati. Per esempio quello che l'Autrice discute con F. Furet (pp. 180 s e 184-195), circa l'esistenza a Napoli e nel Meridione in

---

chio. Anche questo è un risvolto della vicenda che meriterebbe ulteriori approfondimenti benché, per quanto riguarda il limite di Luisa come madre, non è psicologicamente anomalo data la sua esaltata indole di amante; come non è strano trovare insieme, psicologicamente, e l'accennata trascuratezza e le molte lacrime che versa sui figli in diverse occasioni.

[10] Anche sul card. Ruffo peraltro, nel bicentenario, vanno emergendo alcuni distinguo che ne ridimensionano la finora prevalente caricatura tracciata dalla storiografia egemone. Cfr *Avvenire*, 25 febbraio 1999, nonché l'articolo di G. Sale, citato in nota 3.

[11] Su quest'ultimo punto la Macciocchi osserva che nell'esercito sanfedista — in cui prevalgono banditi di ogni genere — e nella sua assimilazione postrivoluzionaria, con disinvolto riciclaggio, è possibile scoprire analogie con alcune forme odierne del potere e della criminalità. Fatti gli opportuni distinguo, come allora pure oggi la malavita è spesso adoperata dal potere in vari modi e per fini diversi. Ma allora, è possibile rileggere in controluce la storia del Mezzogiorno come un tessuto pieno di connivenze e alleanze, mai veramente dismesse, tra potere e mafie? Se così fosse, l'illegalità risulterebbe favorita da un certo potere e questo, senza l'illegalità, non avrebbe più ragion d'essere?

Digitized by Google

genere, pur alla fine del Settecento, di una società ancora feudale, premoderna, gelosamente arroccata sulle proprie tradizioni e violentemente ostile a qualsiasi mutamento che destabilizzasse i fondamenti di quell'ordine secolare. È una realtà contadina, mitica — la sua fede è nel «dio dei miracoli» (p. 188) —, fortemente comunitaria, ma nel senso di un «familismo amorale» dove il *clan* è tutto, mentre la società, nell'accezione moderna, è qualcosa di non sentito, al punto che è giusto opporvisi se e quando minaccia quel familismo. Una società, quindi, tanto sorda ai richiami dell'individualismo di origine illuministica, quanto lontana dal successivo mito della produttività (espressa nella rivoluzione industriale)[12].

Né meno interessante sarebbe domandarsi come e perché l'affermazione (integrale o integrista?) della moderna ragione cartesiana, da un lato, abbia prodotto un nuovo potere — forse meno «corporeo», più sottile o «evanescente», ma decisamente più incisivo — e, d'altro lato, abbia progressivamente espulso tutte le forme precedenti (mitiche, rituali ecc.) che le si opponevano. Ma, se così fosse, pure la Rivoluzione napoletana, azzerata nel sangue o, meglio, nello spreco di vite umane eccellenti, che avevano ideali non comuni, potrebbe leggersi come uno degli ultimi sussulti di quel mondo feudale che non intuì (né aveva gli strumenti per farlo) quanto quei nobili utopisti partenopei forse tentavano di salvare: proprio coniugando il meglio del passato col meglio del presente, in vista di un migliore futuro. Una sintesi cui forse tendeva, da principio, Napoleone (cap. XV), il quale, secondo l'entusiasmo della Macciocchi, rappresenterebbe «l'inizio della modernità europea» (p. 115)[13]. Tanto basta per cogliere la ricchezza di provocazioni, anche storiografiche, contenute nel volume in esame. Nel quale tuttavia c'è, inevitabilmente, pure qualche limite e forzatura.

Qualche riserva

È rilievo comune, segnalato anche dai più benevoli, che la

---

[12] Ma allora, se queste analisi fossero confermate, diventerebbe urgente chiedersi quanto la moderna desacralizzazione, accennata dal Furet, abbia favorito una vera e propria colonizzazione, rappresentata da quella nuova forma di razionalità che va lentamente affermandosi, recidendo pure i fili buoni dell'antica cultura feudale, mitico-contadina?

[13] A ben guardare, invece, Napoleone — che pur ha il merito di aver corretto gli eccessi della Rivoluzione francese — rappresenta il sistematico tradimento degli ideali migliori di quell'evento, specie del suo «universalismo», che peraltro l'«imperatore» francese utilizzò molto bene come facciata ideologica per mascherare la strategia di conquista e grandezza che lo divorava.

Digitized by Google

Macciocchi, in queste due biografie (cfr nota 1), si coinvolge talmente nelle vicende narrate, che talvolta giunge a identificarsi con sentimenti, velleità e angosce delle sue protagoniste. Certo, un limite — perché salta il distacco necessario nella ricostruzione storica —, ma proprio questa identificazione dà nuova, insperata vita a quelle eroine. Tanto più che l'Autrice è mossa da un commovente senso di *pietas*, che la spinge a riscattare la memoria di chi se l'è vista tradita: prima dalle manipolazioni borboniche e poi dall'oblio storiografico corrente. Perciò impresa ammirevole e degna, quella della Macciocchi, che tuttavia presenta il limite dell'eccessivo coinvolgimento[14].

E, inoltre, con qualche forzatura di troppo. Per esempio, in certi bruschi passaggi dallo ieri all'oggi, che sconcertano non poco il lettore comune: se non altro perché spostano improvvisamente l'attenzione dai fatti del 1799 a quelli di oggi, creando somiglianze e analogie poco chiare. Qualcuno infatti si domanderà: che c'entrano, con la Sanfelice, il giudice Caselli o Andreotti, Tangentopoli o la piovra mafiosa e via dicendo? Perciò, in questa nostra rassegna, abbiamo preferito mettere in nota — e col punto interogativo (cfr note 11 e 12) — gli snodi ancora problematici e la consequenzialità sempre incerta di alcuni macrofenomeni, se non altro per lasciar spazio alla ben nota multicausalità che gioca nella storia. E tuttavia, nonostante quei limiti e queste forzature, abbiamo capito molto bene quanto la Macciocchi voleva dire in questa biografia della Sanfelice, benché in modo anomalo e con uno stile grintoso[15]. Voleva dirci che i fatti del passato non riguardano soltanto il passato e che non è facile liberarsi di quanto avvenuto (o non è avvenuto) a fine Settecento. Neanche ingessando quei fatti nella galleria dello ieri, perché la storia non è a compartimenti stagni, bensì a vasi comunicanti.

---

[14] Sul *Corriere della Sera*, 19 maggio 1998, R. La Capria ha osservato che talvolta «sorge il dubbio che l'Autrice, nella difesa a spada tratta delle sue eroine, pensi oltre che alla loro condizione di donne esposte, alla sua propria e, oltre che alle loro disavventure, alle sue»: quelle di «una donna sola e testarda (come lei stessa dice di sé), che si fa coraggio per contrastare, documenti alla mano, quella rimozione della memoria», ossia i già detti «ripurghi» (e non solo borbonici).

[15] Del resto ai suoi critici la Macciocchi ha sempre pronta questa risposta al fulmicotone: «Chissà perché i miei libri fanno sempre discutere, talvolta anche violentemente. Forse, se cambiassi approccio e stile, tutto risulterebbe più chiaro e sereno. Ma ne guadagnerebbe davvero la verità? O, quanto meno, la provocazione a cercarla?».

Digitized by Google

«LU SANTO JULLARE FRANÇESCO» DI DARIO FO

VIRGILIO FANTUZZI S.I.

Spoleto 8 luglio 1999. 42° Festival dei Due Mondi. Il cortile d'onore della Rocca Albornoziana, già luogo di pena per i condannati all'ergastolo, si trasforma in una sorta di cattedrale a cielo aperto per accogliere *Lu santo jullare Françesco*, spettacolo che Dario Fo, giullare e premio *Nobel* per la letteratura, dedica a san Francesco d'Assisi. Solo sul palcoscenico per circa due ore, salvo un breve intervallo, l'attore autore si muove in pantaloni e casacca davanti a un fondale dipinto, un po' affresco e un po' arazzo, sul quale sono illustrate le storie che si accinge a evocare. Tra le quinte si avverte la presenza di Franca Rame che, con il copione in mano, porge aiuto al marito in qualità di rammentatrice.

«Dotatissimo fabulatore»

Fo esordisce ricordando che quando, nel passato, sentiva parlare di Francesco come «giullare di Dio» (il riferimento a *Francesco giullare di Dio*, il capolavoro cinematografico che Roberto Rossellini ha ricavato dai *Fioretti*, è d'obbligo) pensava che si trattasse di un modo di dire, un'espressione allegorica coniata da qualche letterato o da un religioso colto, amante del paradosso. Invece, non più tardi di qualche anno fa, leggendo la storia di san Francesco scritta da Chiara Frugoni, ha scoperto che fu proprio lui, Francesco in persona, a definirsi così. In quel tempo, precisa Fo, i giullari non godevano di buona reputazione. L'imperatore Federico II scatenò una vera e propria campagna repressiva contro i buffoni, mettendoli al bando perché maldicenti e scurrili. Definirsi in quel contesto «giullare», anche se al servizio di Dio, era una vera e propria provocazione. I contemporanei descrivono Francesco come «dotatissimo fabulatore». A Fo sembrava che questa defini-

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 504-513
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999
quaderno 3582 (18 settembre 1999)

Digitized by Google

zione fosse esagerata. Più tardi ha capito che i dubbi nascevano in lui da un'idea non esatta che si era formata nella sua mente a partire da una concezione letteraria e agiografica di Francesco, considerato come il più mite dei santi, mistico per eccellenza, poeta visionario, un lirico levitante che viaggiava a molte spanne dal suolo, staccato da ogni comune realtà. Nell'approfondire le sue ricerche sul santo, soprattutto a contatto con la tradizione popolare, che spesso, a suo dire, è più vicina alla verità di quanto non lo siano i testi ufficiali, Fo si è accorto che la precedente convinzione, alla quale era pervenuto non stava in piedi. Francesco non era un giullare per modo di dire, ma lo era nel senso stretto della parola, in quanto conosceva la tecnica dei giullari, il loro mestiere, il loro modo di gestire e di esprimersi.

L'attore spiega che Francesco, come risulta dalle testimonianze giunte fino a noi, non seguiva, nelle prediche che faceva, la maniera normalmente adottata dagli uomini di Chiesa; rifiutava l'impostazione tradizionale del sermone; non ne rispettava i canoni prescritti: l'esordio sempre un po' magniloquente per blandire gli ascoltatori, lo sviluppo dell'argomento legato a schemi scolastici, la perorazione finale come catarsi morale. Iniziava sempre con un ribaltone. In Puglia, a Castel del Monte, iniziò cantando una ballata d'amore, tratta da un ben conosciuto «serventese di corteggiamento». Il pubblico, formato da gente del popolo, ma anche da donne e uomini della nobiltà, rimase sconvolto: un religioso, in fama di santità, che si esibisce in una canzone del genere! Fo precisa che Francesco aveva capacità mimiche eccezionali, tipiche di un vero *clown* del suo tempo. Lo testimonia un seguace dell'Ordine che aveva assistito al discorso tenuto dal santo davanti a Papa Onorio III in occasione dell'approvazione della «regola bollata». Il frate racconta che Francesco era tutto preso dal magnificare i doni che il Signore ha elargito agli uomini; nel descriverli si serviva delle braccia e del corpo tutto, anche dei piedi, che a un certo punto cominciò a muovere con ritmo e armonia in una vera e propria danza, suscitando non solo divertimento, ma anche grande commozione nel Papa e in tutti i presenti.

Avendo acquistato una formidabile tecnica giullaresca che applicava alla perfezione, con le sue regole, le sue varianti, i suoi ritmi, i suoi contrattempi, Francesco riusciva a farsi capire da tutti. Oggi, conoscendo quella tecnica e quelle regole, è possibile, secondo Fo, ricostruire con notevole approssimazione il testo di

Digitized by Google

una predica di Francesco. Il 15 agosto del 1222 il santo si trovava a Bologna, dove era stato invitato a tenere un discorso sul tema che stava più a cuore in quel momento ai bolognesi: la guerra che era scoppiata di nuovo contro gli imolesi, loro atavici nemici. Una guerra che riprendeva a ogni occasione con conseguenze nefaste da entrambe le parti.

Per stigmatizzare quel conflitto, inutile e crudele, Francesco aveva a disposizione, a detta di Fo, due linguaggi diversi: un'omelia in latino, che sarebbe stata capita da pochi, oppure una «concione giullaresca» in volgare. Ma il volgare di Francesco era l'umbro, che è molto diverso dal dialetto bolognese, e quindi, per la moltitudine dei convenuti nella piazza comunale della città, sarebbe risultato non meno incomprensibile del latino. Francesco era un giullare. Si era già esibito, con successo, in tutti i borghi e le città d'Italia: nel Veneto e in Lombardia, in Toscana, nel Lazio, nel napoletano, fin giù nel tacco della penisola, davanti a pubblici diversi per cultura e lingua. Come ci riusciva? Affidandosi al linguaggio particolare dei giullari, un linguaggio fatto di parole pescate qua e là in tutti i dialetti, con iterazioni continue, termini latini, spagnoli, provenzali e perfino napoletani e siciliani.

«Purtroppo — dice Fo — non ci è pervenuta nessuna testimonianza trascritta, nemmeno in forma approssimativa, del linguaggio impiegato da Francesco. Me ne dispiace perché sono certo che si sarebbe trattato di un documento straordinario anche sul piano puramente lessicale. Tuttavia, con una incoscienza che non ha uguali, ho cercato di ricostruire la concione di Bologna. Ho immaginato il linguaggio mettendo insieme una specie di "grammelot" italico-medievale, fondendo cioè suoni onomatopeici e gesti in quel linguaggio universale dei giullari che ho studiato, sulla base delle nozioni tramandate di padre in figlio dalla gente che da secoli esercita questo mestiere, e che ho già proposto in altri spettacoli. Ho letto le cronache relative ai fatti accaduti a Bologna e dintorni nei primi decenni del Duecento. Ho impostato la sequenza narrativa giocando sulla classica provocazione "a rovescio" dei giullari».

La forza del paradosso

Ha inizio la predica di Fo-Francesco. L'accento è quello di un abitante della pianura padana che si sforza di imitare il dialetto

Digitized by Google

napoletano. Si tratta, in realtà, del linguaggio personalissimo con il quale Fo ha l'abitudine di assimilare a sé i personaggi storici con i quali, di volta in volta, si cimenta: da Cristoforo Colombo a Leonardo da Vinci. San Francesco, in questo, non fa eccezione.

«Io fo' reverènzia a vui pòpulo napulitano che me state ad ascultàre. Di molto vui site càrchi de curàggio, fiertà, fortitùde, slanzo guerresco e anco de più, che non ce sta male.... putéte vantà, napulitani mèi, d'avécce una strobordósa càreca de arrugànza.... Bravi napulitani! Ah, no' séte napulitani?... De do' sìte? De Bulógna? Tutti? E che ce fate vui, tanti, a Napule? Cómme? Accà no' seàmo a Napule?... E in dove seàmo? A Bologna?! Ma ne séte segùri? Oh, sì, en vero ce avìte raggiòne... che èo ce tegnèvo uno apponto su sto fòjo de pergamména e ce lo gh'ho sconfondùto co' 'n'altro. Perdunàteme pe' lu granchio. De accàpo: Cari li mèi napu... vorsévo dì bolognesi... èo ve vo' dìcere emantinénte che so' cunténtu assài de retrouvàrme en fazza a vui, pecché de vui èo tégno di molto respècto et considerazióne pe' la raggióne che vui sìte zènte de coraggio granne... òmmeni tòsti assai. E, en èsto mundo la degnetà e lu curàggio so' le dotazióne de maggiore orgòjo».

Dopo aver attirato l'attenzione dell'uditorio con il falso equivoco sul luogo, il giullare Francesco comincia a tessere un elogio sperticato della guerra, davanti agli occhi strabiliati degli ascoltatori che si aspettano da lui parole di ben altro tenore. Francesco elenca le guerre «giuste» che sono state combattute nel passato più o meno recente. Quella dei Comuni lombardi contro l'imperatore Federico Barbarossa. Quella contro gli eretici Albigesi. Quella per la conquista del Santo Sepolcro... Di ogni guerra descrive le atrocità ed enfatizza le perdite che sono costate. Passa poi a elencare i motivi della guerra attualmente in corso tra Bologna e Imola. Futili e pretestuosi in realtà, ma che assumono contorni grotteschi nella deformazione antiretorica di Francesco. Esorta i bolognesi a non indietreggiare di fronte ai sacrifici e alle rinunce che la guerra impone.

«Ce stanno de li morti-cacasótto, che ce piace de sta in panciolle a gudésse lo sole, che dìcheno che vui Bolognesi sìte zènte sanguenària e attaccabrìga che nu' tegnìte sentiménto d'ammóre omàno. Nu' l'è vero! La guerra, el battajàr, far scaramùzza... ell'è ammòre granne... Nisciùno po' apprezziàre la vita kiù de vùje che la vita l'ammazzate, la gittàte allo sbaràcchio en giostra! Forse che

Digitized by Google

lo maciellàro no' ama la carne viva? E se li Bolognesi so' cruènti e letigatóri... che ce poéte dì' de li Florentìni che s'azzùffeno en este misme jornàte co li Pisàni? Ce so' morti de così nombrósi che l'Arno appare cómme lo sguàzzo en dove se abbàtteno li puòrci. En guerra ce stanno puránco li Austriachi co' li Tedéschi, e li Franzósi co' l'Anglési... e kili de Spagna co' l'Arebi. Povéte ben restare segùri che en sto estànte, en lo mondo entéro de li cristeàni, a ògne sbattùta de cillio... tak: ce se ammazza uno òmo, tre so' sconciàtì de li brazzi, quattro de una giàmba e dòi so' 'cecàti».

Fo si scatena nel mimare con parole ritmate e con movimenti di tutta la persona gli scontri e le scaramucce della guerra, i corpo a corpo e i massacri, le montagne di cadaveri in mezzo ai quali si muovono i sopravvissuti feriti. Racconta e visualizza con gesti appropriati il ritorno dei reduci mutilati o straziati.

«Ell'è ben connesciùto ke abbi en esta cittàe de Bulògna de multa jènte che piàgne la perduta de uno fijòlo, de uno marito, ke all'è ristàta senza sòe terre... e casa remàsta sfronnàta, abbrucciàta... e èo, ben li vego in fra voi li visi tristi co' le làcreme che ancò' desèndeno... e scòrgo puránco òmeni ziòvani scorgàti de uno brazzo o co' lo viso strazzàto de le ferùte, ma seàte impettùti de l'orgòjo. Vui fémmene k'avìte dunàto a la vostra cittàe lu sangue di li vuostri criatùre, nun me vegneréte a dìcere che vuie averéste preférso avécce ancó' vivi li vuòstri fijòli e li vostri mariti! E vui, òmmeni stroppiàti, avécce ancó' encollàte e sàne le brazza e le giàmbe e ancó' l'occhi pe' vidécce. Ma a sto ponto en do' sta la glòrea? Che ce facìmme de le bandère... de li tambòri? Pe' caretà, no' lo facìte! Se vui comenzàte a ascultà le parole de killo fanatico de l'ammore infrà l'òmmeni, che se fice enkiavà en croce, decènno a turmentóne: "perdunàte... perdunàte e stévve bòni en pace!" essa è la fine! No' c'è sta kiù esperànzia!».

Se i bolognesi cominceranno a pensare con il proprio cervello e a non fidarsi ciecamente di coloro che traggono vantaggi personali dalle disgrazie degli altri, ecco che davanti a loro si aprirà la prospettiva poco esaltante dei giorni di pace.

«E savéte appresso che v'aspetta? Che campà sarà lu vostro?! Una vita tranquilla ma sempre iguàle: andàvve a lavorà ogne matina, vardà el cielo, el sole che sponta, la piòva. "Sperémo che no' grándena... — Che scàreca di tempesta! — Bòn, torna lu sole!" I fiòli créssse, créssse el grano... una festa, una embriagàda, in cièsa la doménega. Lavoro e fatiga... mai uno puòco de spaviènto, criàr,

Digitized by Google

bandère... nemànco una guèra co' lu frèmeto e co' lo scannaménto! Gimmài soldà nemìsi che brusa i campi, le case e salta adòso a le vostre fémine. No, tuto normale! Che vita de noia!».

Fo conclude dicendo che, dopo la concione di Francesco il pubblico era ammutolito. Molti erano scoppiati in lacrime. Altri si mostravano indignati e lo insultavano. Tre giorni dopo, i rappresentanti del Comune di Bologna e quelli di Imola, a causa della pressione popolare, firmarono un trattato di pace.

Fioretti apocrifi

Dopo questo esordio, alla sua maniera solenne, lo spettacolo di Fo assume l'andatura di un racconto che riassume, per sommi capi, la vicenda di Francesco illustrandone, come sulle pareti affrescate di una chiesa (non si può non pensare al ciclo dipinto da Giotto nella basilica superiore di Assisi) i momenti più significativi: le avventure e disavventure giovanili, la vocazione, la rinuncia ai beni paterni, la nascita della primitiva comunità, l'incontro con papa Innocenzo III e la prima approvazione della regola, che sarà poi confermata da Onorio III, la predicazione, il contatto con la natura, il rapporto privilegiato con gli animali, le difficoltà che incontra quando i suoi seguaci si moltiplicano e nascono problemi, interni all'Ordine, circa l'interpretazione della regola.

Fo racconta che, da giovane, Francesco partecipò alle lotte politiche che in Assisi opponevano i Minori ai Maggiori. I secondi erano latifondisti che, vivendo fuori dalla città, volevano spadroneggiare, non solo sulle proprie terre, ma anche dentro le mura cittadine, dove avevano case munite di torri e dove pretendevano di usare come cosa propria tanto le sostanze quanto le persone fisiche dei lavoratori, la classe dei Minori, composta di artigiani e operai. Questi ultimi, approfittando di un capovolgimento politico, si misero un giorno a demolire le torri dei Maggiori. Francesco, poco più che adolescente, sfuggendo alla tutela dei genitori, si aggrega ai demolitori. Il lettore può qui immaginare la foga di Fo che, da animale da palcoscenico quale è, moltiplica se stesso dividendosi tra chi tira, chi molla, chi spinge e chi cerca di scalzare gli edifici, in una descrizione fantasmagorica del tumultuoso avvenimento cittadino, mentre Francesco, rimasto attaccato a una corda, volteggia nell'aria e va a finire dentro la cella di una torre campanaria, dove le campane si mettono improvvisamente a suonare lasciandolo stordito.

Digitized by Google

I Maggiori, sconfitti, si rifugiano a Perugia. Scoppia la guerra tra Perugia e Assisi. Francesco vi partecipa assieme a una masnada non già di soldati, ma di «dilettanti della guerra». Fo descrive, con la solita abbondanza di dettagli sopra le righe, la carneficina che ne segue. Gli assisiati hanno la peggio. Francesco, con altri sopravvissuti, finisce in prigione. In seguito, la detenzione viene mutata in «lavori forzati» ad Assisi, dove i Maggiori sono rientrati con tracotanza. I ribelli di un tempo, e Francesco tra essi, sono costretti a ricostruire le torri che avevano abbattuto. Così Francesco impara a sue spese il duro mestiere del muratore, tanto che, quando la voce del Signore si farà sentire: «Va', Francesco, ripara la mia Chiesa che è in rovina», troverà naturale interpretare alla lettera quelle parole. Mentre si reca a una cava a prendere pietre, Francesco incontra il lupo di Gubbio. I cavapietre osservano stupiti il bestione che va ad accoccolarsi tra le gambe del povero muratorello. Francesco rimprovera l'animale.

«Perché spaventi la gente?». Il lupo risponde con una voce alla quale Fo presta accenti cavernosi: «Io sbrano e uccido perché questa è la mia natura. Dio mi ha fatto così. Prenditela con lui!». Ma Francesco ribatte: «Piantala con questa storia della natura e rispondimi: sbranare, uccidere, violentare... che razza di vita è?». Il lupo promette a Francesco di cambiare vita. Francesco ottiene per lui, dagli abitanti del vicinato, condizioni che gli assicurano una sopravvivenza pacifica. Alla cava Francesco viene a sapere che non ci sono più pietre per lui perché i monaci Celestini, proprietari del luogo, negano ai cavatori il permesso di dargliele. Francesco va al convento. Bussa al portone. Chiede. Sollecita. Le pietre arrivano sul suo capo. Francesco insiste. I monaci gli sguinzagliano addosso i cani. Gnaffete e gnaffete. Francesco vede profilarsi, fulminea, un'ombra nera. È il lupo di Gubbio che mette in fuga i cani.

«Perché sei qui?», chiede Francesco al lupo. «Niente. Passavo così per caso...». Il lupo confida a Francesco che non ne può più di fare la vita del pecorone. Chiede di essere sciolto dalla promessa di bontà. «Non ho più un minimo di dignità. I monelli, sapendo che sono diventano innocuo, mi mancano di rispetto, mi insultano, mi prendono a pedate... L'altro giorno mi hanno perfino bruciato la coda. È difficile fare il lupo buono in un paese di uomini cattivi». Francesco cerca di consolare l'amico cantandogli una canzone alla maniera dei *troubadours* di Provenza. È la storia

Digitized by Google

di un lupo innamorato di un'agnella dalla carne prelibata... Sopraggiungono i briganti. Il lupo li mette in fuga, ma Francesco li richiama, li rappacifica e finiscono tutti insieme a cena. La mattina seguente, dopo una buona dormita, Francesco si separa dal lupo dandogli il permesso di tornare a essere cattivo, ma non per sempre. Solamente una volta ogni tanto, quando proprio non può farne a meno.

Morte trasfigurata

Un contadino invita Francesco al matrimonio della figlia: «Vieni! Così ci racconti quelle belle storie che sai tu, e ci tieni tutti allegri...». Francesco va e, trattandosi di una festa di nozze, racconta a tavola l'episodio evangelico delle nozze di Cana. Lo fa da giullare, come sa fare lui, traendo cioè dal racconto una serie di spunti comici che fanno trasalire l'uditorio. Un sacerdote, presente alla festa, chiede a Francesco: «Ma tu sei autorizzato a parlare in pubblico di Gesù?», «Come? Ci vuole un'autorizzazione? Non lo sapevo». «A parlare di Gesù senza essere autorizzati, c'è il rischio di finire in prigione e anche peggio...». Francesco, che ha radunato attorno a sé alcuni seguaci, decide di andare a Roma per chiedere al Papa l'autorizzazione a parlare di Gesù. Dove? Per le strade, sulle aie dei contadini, nella piazza del mercato, nei luoghi di ritrovo... E in chiesa no? In chiesa ci sono già i preti che lo fanno...

Davanti al palazzo del Papa l'attesa è lunga e snervante, praticamente senza speranza... Un cardinale, che conosce Francesco, interpone i suoi buoni uffici. «Ma guarda come vi siete conciati... Vestiti in quel modo... con i capelli che sembrano strappati a ciocche e non tagliati come si deve... Ma che figura mi fate fare?». Ha inizio il dialogo tra il poverello e Papa Innocenzo, ricostruito da Fo con la stessa libertà della quale si è servito nel ricostruire il dialogo di Francesco con il lupo. I due non si capiscono. Parlano linguaggi diversi. Francesco chiede al Papa di approvare la sua regola di vita, che intende applicare alla lettera i dettami del Vangelo. Non ha capito, evidentemente, quello che sanno tutti coloro che hanno studiato attentamente il Vangelo: Gesù parla per paradossi, i quali, per definizione, non possono essere presi alla lettera... Solo che Francesco si sente spinto dallo Spirito del Signore a diventare egli stesso un paradosso vivente.

Digitized by Google

Come deve essere la povertà? Assoluta, tanto per i frati quanto per le loro comunità. E se ricevono in elemosina qualcosa in più rispetto allo stretto necessario? Devono sbarazzarsene immediatamente dando tutto ai poveri. Proprio tutto? Sì! Il Papa, benevolo, cerca di indurre Francesco a propositi più ragionevoli. Il santo resiste. Innocenzo si stizzisce: «Quelle cose che dici a me faresti bene ad andarle a raccontare ai porci. Sono sicuro che loro ti capiranno». Francesco non si fa ripetere la cosa. Gira sui tacchi e, allontanandosi dalla città, entra in un porcile dove, avvoltolandosi nella mota, ha modo di comunicare ai suini, con reciproca soddisfazione, le belle ispirazioni che gli sono venute leggendo il Vangelo.

Il giorno dopo, eludendo le guardie che sorvegliano il palazzo, Francesco si presenta davanti al Papa, che siede a banchetto con alcuni ospiti di riguardo e, mentre la sala si riempie di un tanfo che fa venire il voltastomaco agli invitati, grida: «Ho fatto quello che mi avete detto di fare, Santità». Papa Innocenzo, che nel frattempo aveva avuto tremendi incubi notturni (gli pareva che il Laterano, scosso da un violento terremoto, stesse per crollare e che quel piccolo uomo, da lui cacciato in malo modo, corresse a sorreggere con le sue spalle l'edificio pericolante...) e si era consultato con consiglieri di fiducia, approva la regola e autorizza Francesco a predicare, si direbbe quasi, più per toglierselo di torno, miserabile e puzzolente come è, che non per autentica convinzione. «Non avevo capito la tua straordinaria follia», sono le parole con le quali il Papa si congeda dal poverello.

Ora che ha ottenuto l'autorizzazione a parlare in pubblico di Gesù, Francesco si rivolge agli uomini con tutto il fiato che ha in gola, ma questi, occupati nelle loro faccende, non lo stanno ad ascoltare. Ritiratosi in aperta campagna, il santo parla agli uccelli i quali accorrono a stormi, a frotte, a moltitudini... Il fenomeno assume, nell'amplificazione giullaresca, proporzioni tali da attirare l'attenzione dell'intera popolazione dei dintorni. Così, le parole che gli uomini non hanno voluto ascoltare direttamente saranno costretti ad ascoltarle di rimbalzo come rivolte agli uccelli, ma indirizzate a loro. Un discorso di questo genere sui fatti della vita di san Francesco potrebbe durare all'infinito, ma il tempo stringe, l'aria della notte si fa pungente, si ode il brontolio di qualche tuono che giunge da lontano, oltre le torri merlate che cingono la Rocca.

La voce di Fo appare un po' velata sul finire dello spettacolo.

Digitized by Google

La *performance*, se si tiene conto dell'età non più giovanile dell'interprete, è comunque ragguardevole. Si ha l'impressione che in questa rappresentazione (la prima assoluta) qualche brano del copione sia stato sfrondato all'ultimo momento. La vita del santo si avvia rapidamente al culmine e alla conclusione. Malato agli occhi, Francesco viene condotto da un luogo a un altro. Passa così attraverso le mani di medici e medicastri che gliene fanno di tutti i colori. Al momento di subire una dolorosa cauterizzazione chiede a frate fuoco di non farlo soffrire troppo. Trova sollievo alla sofferenza, grazie a sorella acqua, immergendosi in una fonte termale. Nel frattempo i frati, suoi seguaci, tentano di mitigare i rigori della regola primitiva aggiungendovi chiose che il santo tenta invano di impedire. La loquela di Fo, che nel corso dello spettacolo ha dato voce a tanti personaggi diversi, si riduce, sul finire, a due soli toni contrapposti: quello pacato, quasi soffiato, con il quale Francesco non cessa di esporre le sue ragioni, e quello risentito e un po' alterato dei suoi interlocutori che non lo capiscono e lo contrastano.

Con l'avvicinarsi della morte, il tono delicato prende a poco a poco il sopravvento su quello ruvido. Poi accade una cosa semplice e, allo stesso tempo, sorprendente. Il tono pacato di Francesco non si intreccia più con il groviglio delle voci terrene, fino a poco prima così presenti con i loro accenti forti, che conferivano uno spessore corporeo, talvolta un po' greve, ai diversi interlocutori. Francesco è ormai lontano dalle voci del mondo. Dialoga con se stesso, finché, a un certo punto, il cielo sembra aprirsi. Una voce scende dall'alto. È il suono di un canto al quale Fo conferisce, lui da solo (e bisognerebbe chiedergli come riesce a farlo), una dimensione polifonica, immaginando che il santo, prima di morire, nudo sulla nuda terra, chieda ai suoi fratelli di cantare per lui: «Laudato sì, mi Signore...». Il pubblico applaude. Fo si congeda francescamente con un pensiero agli ergastolani che, fino a qualche anno fa, entravano in questo luogo per uscirne solo dopo la morte. Invoca, su coloro che soffrono i rigori della legge, più pietà, più amore.

Digitized by Google

«AL DI SOPRA DI TUTTO VI SIA LA CARITÀ»

1999: nel segno dell'amore per Dio e per il prossimo

Nel cammino preparatorio al Giubileo del 2000, ormai alle porte, l'anno 1999 è dedicato soprattutto alla contemplazione del mistero di Dio Padre, *dives in misericordia* («ricco di misericordia»), Padre infinitamente buono. Delineando questo «cammino verso il Padre», caratterizzato dalla «conversione» o liberazione dal peccato per un impegno positivo di scelta del bene, Giovanni Paolo II, nella sua lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (TMA) (n. 50), ha indicato la virtù teologale della carità quale ambito privilegiato della riflessione, della preghiera e della testimonianza di tutti i cristiani. Si completa così il trittico di preparazione al Giubileo, delineato dalla TMA fin dal 1994: tracciando la seconda fase preparatoria all'Anno Santo del 2000, la lettera pontificia aveva scandito il triennio 1997-99 come un cammino teologale, e perciò stesso trinitario, centrato rispettivamente sul mistero del Figlio di Dio, Gesù Cristo (1997), sullo Spirito Santo (1998) e quindi su Dio Padre (1999). Le virtù teologali o soprannaturali, connesse con i primi due anni preparatori al Giubileo, sono state rispettivamente la fede (per il 1997) e la speranza (per il 1998). Con la meditazione della carità, posta al centro dell'anno in corso, non soltanto si completa il trittico, ma si è in certo senso guidati per mano per andare verso la fonte, la sorgente primigenia da cui tutto l'essere proviene ed è, al Principio senza principio qual è l'Assoluto di Dio. Infatti, come afferma con estrema sintesi e assoluta novità la Prima Lettera di Giovanni, «Dio è amore (*agapê* = carità)» (*1 Gv* 4,8.16). «La carità, nel suo duplice volto di amore per Dio e per i fratelli — si legge nella TMA (n. 50) — è la sintesi della vita morale del credente. Essa ha in Dio la sua scaturigine e il suo approdo».

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 514-523 quaderno 3582 (18 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

Il 1999 nel segno della carità

Nei mesi di maggio e giugno scorsi, quasi a voler rendere palpabile la recezione nell'ambito ecclesiale dell'invito del Papa a mettere in risalto, nell'anno in corso, la virtù teologale della carità, si è svolta una serie di eventi, tutti focalizzati nella prospettiva della carità sia come virtù teologale, sia come impegno nell'aiuto fraterno e sociale ai bisognosi. In ordine di tempo si sono susseguiti: Congresso mondiale sulla carità, svoltosi a Roma nei giorni 12-15 maggio 1999; Giornata della Carità, promossa dal Pontificio Consiglio *Cor Unum* (domenica 16 maggio), con la partecipazione dei «Testimoni della carità»: il suo momento più significativo è stato celebrato in piazza San Pietro, alla presenza di circa 40.000 persone provenienti da tutto il mondo, con le testimonianze di «riconciliazione nella carità», fatte da cristiani del Ruanda, dell'Irlanda del Nord e della Terrasanta, e quindi con la celebrazione eucaristica presieduta da Giovanni Paolo II. Ai partecipanti il Santo Padre aveva mandato un breve Messaggio scritto, che è stato anche il contenuto principale del suo successivo discorso, pronunciato prima del canto del *Regina caeli* (cfr *Oss. Rom.*, 17-18 maggio 1999, 6-7).

Quindi, nei giorni 14-19 giugno 1999, si è tenuta in Vaticano la 16ª Assemblea generale della *Caritas Internationalis*, in coincidenza col 50° anniversario della sua fondazione; all'assise hanno partecipato 350 delegati Caritas provenienti da 156 Paesi: sotto il motto «Riconciliazione e Amore: la risposta Caritas in un mondo segnato da crescenti divisioni e violenze», l'Assemblea ha riflettuto sul proprio specifico impegno nel difficile lavoro per la riconciliazione e lo sviluppo di strumenti che conducono verso un mondo migliore, in cui regnino giustizia, pace e verità, promuovendo in modo particolare la difesa del valore cristiano della dignità umana. Anche per questo convegno il Papa aveva indirizzato un suo particolare Messaggio, letto sabato 19 giugno dal card. Bernardin Gantin, durante la celebrazione eucaristica nella basilica di San Pietro. Il Messaggio pontificio, oltre a esprimere parole di ringraziamento e di apprezzamento per il generoso impegno profuso dalla *Caritas Internationalis* verso le situazioni di povertà sempre più difficili da sopportare, compresi i rifugiati e i profughi, come nella Corea del Nord, nei Balcani e in molti Paesi africani, richiamava un dato evangelico prioritario: soltanto «un'in-

Digitized by Google

tensa vita spirituale permetterà ai membri della Caritas di ricordarsi che è in Dio che si trova la fonte e la realizzazione del loro impegno» (cfr ivi, 20 giugno 1999, 4).

Anche da parte della Chiesa italiana, in sintonia con la tematica teologica propria del 1999, ci sono state alcune iniziative incentrate sulla carità. Senza dimenticare l'enorme sforzo assistenziale e umanitario svolto dalla Chiesa italiana sia nell'accogliere le migliaia di profughi provenienti dalla regione balcanica, sconvolta dalla guerra, sia nel recare aiuti di pronto intervento alle popolazioni della stessa regione, ricordiamo almeno tre eventi ecclesiali centrati sul tema della carità: il IX Cammino di fraternità delle Confraternite delle diocesi d'Italia, svoltosi ad Assisi nei giorni 19-20 giugno 1999; il 25° Convegno nazionale delle Caritas diocesane, tenuto a Roma (21-24 giugno), incentrato sul tema «L'Anno di Misericordia del Signore. Cammini di carità verso il Giubileo»; ad esso hanno partecipato 553 delegati provenienti da 181 diocesi italiane: una tavola rotonda sul tema «Il Giubileo e i poveri», il lavoro dei gruppi di studio e le conclusioni di don Elvio Damoli, direttore della Caritas nazionale, hanno caratterizzato le ultime fasi di questo incontro.

Il terzo evento è stata la «Giornata per la Carità del Papa 1999», svoltasi nella domenica 27 giugno in tutte le diocesi italiane. Il card. Camillo Ruini, Vicario generale di Sua Santità per la diocesi di Roma, in una breve lettera del 3 giugno 1999, solennità del *Corpus Domini*, invitava tutti i fedeli della diocesi ad essere generosi, in modo da «offrire al Papa quanto possiamo affinché Egli possa aiutare coloro che forse non conosciamo, ma che vivono in mezzo a tante difficoltà ed attendono l'aiuto dei fratelli»; celebrare la «Giornata per la Carità del Papa», affermava l'arcivescovo mons. Ennio Antonelli, segretario generale della Conferenza Episcopale Italiana (CEI), «significa respirare la comunione con tutti i fratelli in Cristo».

Egli stesso, ai primi di giugno, rendeva noti alcuni dati sul contributo offerto dalle diocesi italiane alla Santa Sede: nel 1998 il contributo è stato di 5.919.228.725 lire, con un incremento, rispetto all'anno precedente, di oltre un miliardo (4.377.531.976 nel 1997). Per conto suo, la CEI, a nome di tutti i vescovi italiani, ha aggiunto 5 miliardi al fine di contribuire a procurare alla Santa Sede i mezzi di cui ha bisogno per il suo servizio a tutta la Chiesa. Quindi, nel 1998, il contributo riguardanti il nostro Paese, fat-

Digitized by Google

ta eccezione delle offerte dei privati, è stato di oltre 11 miliardi, un dato che pone l'Italia ai primi posti tra le Chiese nel partecipare alla sollecitudine del Papa verso i poveri del mondo[1].

La Caritas Italiana

Ricordiamo che la Caritas Italiana, istituita il 2 luglio 1971 con decreto del card. Antonio Poma, allora presidente della CEI, fu voluta fortemente da Paolo VI[2]. Dal 1940 al 1970 aveva operato in Italia la Pontificia Opera di Assistenza (POA), ideata e realizzata da mons. Ferdinando Baldelli, sostenuto dall'appoggio del Papa Pio XII. La POA, che amministrava soprattutto i copiosi aiuti dei cattolici americani, svolse un ruolo di aiuto materiale e di servizi sociali come strumento della carità del Papa verso l'Italia disastrata dalla guerra. Sciolta la POA, e pur «a ridosso di grandi sommovimenti sociali e culturali — autunno caldo, la rivoluzione studente-

---

[1] Nel 1998, le offerte dei fedeli per le opere di carità del Papa e per il sostegno alle Chiese bisognose, note come «Obolo di San Pietro», sono state complessivamente poco meno di 53 milioni di dollari USA, pari ad oltre 87 miliardi di lire italiane; il Santo Padre ha destinato questa somma soprattutto a interventi per comunità ecclesiali del Terzo Mondo e per sopperire a diverse urgenze verificatesi nel corso dell'anno, a motivo di calamità naturali. Questo primo dato è stato fornito dall'arcivescovo Sergio Sebastiani, presidente della Prefettura degli Affari economici della Santa Sede, nel corso della conferenza stampa svoltasi l'8 luglio 1999 nella Sala Stampa vaticana. Per il sesto anno consecutivo, egli ha affermato, nel 1998 la Santa Sede ha chiuso il bilancio consuntivo consolidato con un avanzo netto di circa 2 miliardi e mezzo di lire italiane pari a oltre un milione e mezzo di dollari USA. Per «bilancio consolidato» si intende che in un solo bilancio sono riuniti i costi e i ricavi di sette amministrazioni della Santa Sede: l'Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica (APSA), la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, la Camera Apostolica, la Radio Vaticana, la Tipografia Vaticana e L'Osservatore Romano, la Libreria Editrice Vaticana, il Centro Televisivo Vaticano. Il conto economico consolidato dalla Santa Sede è diviso in quattro settori: attività istituzionali, attività finanziarie, attività immobiliari e attività di quattro istituzioni collegate con la Santa Sede (Radio Vaticana, Osservatore Romano e Tipografia Vaticana, Libreria Editrice Vaticana, Centro Televisivo Vaticano). Il primo settore — attività istituzionali — ingloba tutti i Dicasteri della Curia Romana (Segreteria di Stato, Congregazioni, Consigli, Tribunali, Sinodo dei vescovi e Uffici), i quali più da vicino assistono il Papa nel suo ministero a servizio della Chiesa universale; tali organismi non producono ricavi propri. Il personale della Curia Romana attualmente ammonta a 2.581 unità tra ecclesiastici, religiosi e laici. Sempre nel 1998, i costi totali sono stati di oltre 336 miliardi di lire italiane, mentre il totale dei ricavi è stato di oltre 338 miliardi di lire italiane. Grazie soprattutto al contributo delle diocesi di tutto il mondo (ispirate al can. 1271 del Codice di diritto canonico) e degli Istituti religiosi maschili e femminili, istituzioni, fondazioni ecclesiali, associazioni ed enti vari, oltre che dei semplici fedeli, il bilancio della Santa Sede si è potuto chiudere con un lieve avanzo. «Questa gara di solidarietà, ha affermato mons. Sebastiani, ha permesso alla Santa Sede di interrompere il preoccupante lungo periodo in cui tutti i suoi bilanci chiudevano in disavanzo. Senza tali oblazioni, saremmo ancora in una situazione deficitaria».

[2] Cfr PRESIDENZA DELLA CEI, «Statuto provvisorio della "Caritas italiana"», in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, vol. I, Bologna, EDB, 1985, 1.090-1.092.

Digitized by Google

sca, il maoismo di moda ecc.» — Paolo VI ebbe l'intuizione d'incoraggiare i vescovi italiani a farsi promotori di una nuova istituzione che fosse «stimolo e completamento della giustizia stessa»[3]. Il 2 settembre 1972 si tenne a Roma il primo Convegno nazionale delle Caritas diocesane. Il 28 settembre dello stesso anno Paolo VI tenne un importante discorso che risultò programmatico per la Caritas Italiana e nel quale il Papa ne sottolineava la funzione pedagogica: «Al di sopra dell'aspetto puramente materiale della vostra attività, deve emergere la sua prevalente funzione pedagogica». Mons. Giovanni Nervo fu nominato primo presidente nazionale della Caritas; nel tempo, alla presidenza si sono succeduti: mons. G. Motolese, mons. V. Fagiolo, mons. M. J. Castellano, mons. A. Nicora, mons A. Franco e mons. B. Cocchi. Negli anni 1972-75 nascono le prime Caritas diocesane e la Caritas Italiana si costituisce nei diversi uffici; don Giuseppe Pasini, poi direttore nazionale, viene chiamato a dirigere il Centro Studi e la Formazione.

Nel 1975 la CEI consegna alla Caritas lo Statuto definitivo, al quale vengono apportate alcune modifiche negli anni 1986 e 1990-91; nel 1994 viene redatto il *Regolamento in applicazione dello Statuto* della stessa Caritas Italiana. L'art. 1 dello Statuto ne fissa la natura: «La Caritas Italiana è l'organismo pastorale costituito dalla Conferenza Episcopale Italiana al fine di promuovere, anche in collaborazione con altri organismi, la testimonianza della carità della comunità ecclesiale italiana, in forme consone ai tempi e ai bisogni, in vista dello sviluppo integrale dell'uomo, della giustizia sociale e della pace, con particolare attenzione agli ultimi e con prevalente funzione pedagogica». Col passare degli anni, la Caritas Italiana ha affrontato le nuove problematiche relative, per esempio, al vasto fenomeno del volontariato e del servizio civile degli obiettori di coscienza; sono state stipulate convenzioni anche con diversi Ministeri dello Stato italiano (Difesa, Sanità, Interno ed Esteri), al fine di meglio coordinare l'attività propria della Caritas con i «bisogni» primari dei poveri sia in Italia sia nel Terzo Mondo. Particolarmente intensa è stato l'apporto di comunione ecclesiale della Caritas Italiana in occasione dei terremoti in Friuli (1976), in Campania e Basilicata (1980), nell'accoglienza di oltre 3.000 profughi vietnamiti (1981), senza contare la vasta opera di solidarietà, tuttora in atto, verso le popolazione balcaniche.

---

[3] G. PASINI, «Caritas, da dove vieni e dove vai», in *Italiacaritas* 29 (1996) n. 8-9, 4-7.

Digitized by Google

Carità o solidarietà? Ricerca di significato

Può suonare strano, ma già parlare di carità non è facile; si rischia di essere fraintesi. Oggi, l'uso corrente del termine «carità», anche in ambito cristiano, può generare equivoci: il termine «carità», mentre per sua natura, è proiettato ad «arricchire» la propria povertà individuale negli oceani della pienezza dell'amore di Dio e, di conseguenza, ad aiutare anche materialmente i bisognosi, suona spesso come un termine depauperato della sua polivalenza originaria, povero di mozioni superiori, quasi privo di grandi risonanze teologiche e sociali. La «carità» viene spesso equiparata all'elemosina, piccola o grande che sia. Chi, passando per la strada, entrando in una chiesa, prendendo la metropolitana ecc., non ha sentito rivolta a sé la petizione di un mendicante, accompagnata da una mano protesa a ricevere qualcosa: «Fate la carità!»? La carità cristiana è questa? Per non apparire vetusti, superati nel tempo e nel linguaggio, secondo alcuni sarebbe preferibile parlare di «solidarietà». In tempi recenti, il termine «solidarietà» nell'uso linguistico ecclesiale sembra essere preferito a quello di carità; «solidarietà» sembra infatti rivestirsi di significati più idonei a esprimere la sollecitudine del cristiano e delle organizzazioni cattoliche votate all'amore fraterno, all'amore sociale.

Un'analoga serie di interrogativi coinvolge anche le istituzioni prettamente ecclesiali a scopo caritativo, assistenziali. Tali istituzioni, come la Caritas nelle sue diverse configurazioni (Caritas parrocchiale, diocesana, nazionale e internazionale), in che misura sono o devono essere «strumento» operativo della carità-amore (*agapê*) propria del Vangelo e dell'annuncio cristiano? La loro capillare organizzazione non rischia di privilegiare l'istituzione, quindi l'efficienza organizzativa, anche di pronto intervento, a scapito del «carisma», del soffio dello Spirito divino che è in se stesso amore? Come distinguere un'istituzione ecclesiale, imperniata sul volontariato e sulla messa a disposizione gratuita del proprio tempo e delle proprie capacità intellettuali e morali, finalizzata alla carità evangelica, da un organismo di tipo laico o secolare, quali sono per esempio molte altre Organizzazioni Non Governative, che operano anche a fianco degli organismi delle Nazioni Unite? L'appiattimento spirituale, a cui è esposta la società contemporanea, costituisce un «caso serio», un rischio incessante anche per il cristiano, il quale, quasi senza accorgersene, può essere tentato di vivere nel

Digitized by Google

mondo *etsi Deus non daretur*, come se Dio non esistesse! Ma allora si può parlare ancora di «carità» in senso cristiano? Come bilanciare la carità nel suo significato originario di virtù prettamente evangelica e cristiana, ossia di «virtù teologale», dono di Dio all'uomo, con l'amore fraterno sia esso filantropia o solidarietà? In altre parole, come armonizzare l'ortodossia e l'ortoprassi, la confessione di fede cattolica in Dio, Trinità di amore, rivelata e testimoniata da Gesù Cristo Verbo di Dio Verbo fatto carne, con l'esercizio pratico della testimonianza d'amore ispirata alla fede?

Il Congresso mondiale sulla carità

Questi interrogativi, oggi di primaria importanza proprio nell'orizzonte di una visione secolarizzata della vita e della storia, non sono sfuggiti al primo Congresso mondiale sulla carità svoltosi a Roma, come abbiamo già accennato, nei giorni 12-15 maggio 1999, e indetto dal Pontificio Consiglio *Cor Unum*[4]. Il tema congressuale — *Al di sopra di tutto vi sia la carità. Molte povertà, un unico annuncio* — è stato affrontato nelle diverse sfaccettature e sotto la triplice dinamica del «vedere» (*Identificare i bisogni*), «giudicare» (*Valutare l'attività caritativa alla luce della fede*) e «operare» (*Agire: categorie e itinerari*). Lo sguardo fenomenologico, oggetto prevalente della prima giornata dei lavori, ha registrato un importante momento di approfondimento nella seconda giornata congressuale, la quale ha esaminato soprattutto i fondamenti biblici e teologici dell'opera caritativa dei cristiani, anche in rapporto all'evangelizzazione e alla dottrina sociale della Chiesa.

Più in particolare, il primo Congresso mondiale sulla carità si

---

[4] Ricordiamo che *Cor Unum* è lo strumento operativo della carità del Papa. Tale Dicastero, al fine di contribuire alla promozione umana e cristiana nel mondo, nel corso dell'anno 1998, ha erogato la somma di 21.500.000 dollari pari a circa 37.525.000.000 di lire italiane. Altri «strumenti» della carità del Papa per le necessità nel mondo sono le due apposite Fondazioni: la «Fondazione Giovanni Paolo II per il Sahel», istituita il 22 febbraio 1984, che ha finora erogato la somma di 12.684.191 franchi francesi, pari a circa 3.750.000.000 lire, allo scopo di finanziare progetti di formazione e di realizzazione di opere in campo idro-agricolo di cui hanno bisogno estremo i 9 Paesi della regione sahariana; la «Fondazione *Populorum Progressio*», creata da Giovanni Paolo II il 13 febbraio 1992, che opera soprattutto al servizio delle comunità indigene, afroamericane, meticce e contadine dell'America Latina e dei Caraibi: sempre nel corso del 1998, essa ha approvato e sostenuto la realizzazione di 196 miniprogetti per l'importo complessivo di circa 1.700.000 dollari pari a circa tre miliardi di lire. Per una presentazione dettagliata dei 78 progetti sostenuti dalla carità del Papa attraverso *Cor Unum*, con la specifica dei Paesi, del settore d'intervento, dell'aiuto erogato e dei beneficiari concreti, cfr *Oss. Rom.*, 22-23 marzo 1999, 9.

Digitized by Google

è trovato di fronte a problemi concreti, che investono oggi sia gli operatori della carità evangelica sia le stesse istituzioni cattoliche. Alcuni punti critici hanno attirato l'attenzione dei congressisti e degli operatori in relazione al variegato complesso dell'attività caritativa oggi in atto nella Chiesa e nel mondo. Essi concernono diversi aspetti: quello comunionale (rapporto tra le organizzazioni caritative cattoliche e la Gerarchia, compresi i vescovi locali); teologico (il pericolo di sostituire la solidarietà alla carità, mettendo tra parentesi il valore soprannaturale della carità o identificando la «salvezza» con l'aiuto sociale); culturale (riducendo l'attività caritativa a semplice sviluppo socioeconomico); politico (il rischio di lasciarsi coinvolgere troppo dalla politica di un determinato Paese). Quando un'organizzazione cattolica, pur a fini caritativi o assistenziali, riceve ingenti sovvenzioni dai Governi, c'è il pericolo che esse, come già abbiamo sottolineato, perdano il senso cristiano della missione evangelizzatrice e caritativa e si trasformino, quasi inconsapevolmente ma ineluttabilmente, in Organizzazioni Non Governative (ONG) di tipo secolare. Un ultimo settore, oggi particolarmente significativo, è quello del volontariato; nel Congresso, al di là di una sua enfatizzazione globale, si è sottolineata l'urgenza di accompagnarlo spiritualmente.

La grande attualità del tema ha portato i congressisti anzitutto ad affrontare e chiarire il problema linguistico, specialmente in relazione ai termini «carità» e «solidarietà». La carità non è identica alla solidarietà. Questa è stata una prima importante precisazione. «Per noi — ha affermato l'arcivescovo Cordes — il parlare di carità, di virtù cristiana, di salvezza, di sacramento, di comunione nella Chiesa, ha il suo significato preciso. La solidarietà non è la carità» e questa non s'identifica nemmeno con la giustizia: «La giustizia fa parte della carità, ma la carità ci porta al di là della giustizia, perché riesce a giungere all'individualità della persona e dei suoi bisogni». Durante il Congresso è echeggiato un passaggio importante, relativo al rapporto carità-giustizia nel Magistero di Giovanni Paolo II: «L'esperienza del passato e del nostro tempo dimostra che la giustizia da sola non basta e che, anzi, può condurre alla negazione e all'annientamento di se stessa, se non si consente a *quella forza più profonda, che è l'amore*, di plasmare la vita umana nelle sue varie dimensioni» (*Dives in misericordia*, n. 12). In connessione con questa chiarificazione terminologica, è stato affrontato anche il rapporto tra carità e Caritas. Le due non si equi-

Digitized by Google

valgono; se la Caritas è lo strumento attraverso il quale la Chiesa attua la sua missione diaconale verso i poveri e i più bisognosi della società, la carità cristiana ha uno spettro ben più ampio di testimonianza e di attuazione; inoltre, se la Caritas è chiamata a intervenire spesso dinanzi alle emergenze straordinarie, la carità cristiana è una componente abituale, costante e inseparabile della vita cristiana.

I Santi: testimoni della carità

Riflettendo sulla dimensione teologica della carità, è stata evocata spesso l'immagine evangelica del «buon samaritano» (cfr *Lc* 10,29-37) ed è stato ricordato che, sin dall'esegesi dei Padri della Chiesa, il primo e vero buon samaritano è lo stesso Gesù Cristo: facendosi uomo e morendo sulla croce per la salvezza di tutta l'umanità, il Figlio di Dio Gesù Cristo è colui che si è chinato sull'uomo ferito dal peccato e segnato dalla morte, per risanarlo con «l'olio» del suo perdono, della sua morte e risurrezione redentrici. Suggestiva è suonata la relazione del p. Antonio Sicari sui «Testimoni e modelli della carità», ossia sulla presentazione di una vasta galleria di brevi ritratti di Santi, «testimoni indiscutibili» del primato dell'amore di Dio per noi («Si ama solo perché si viene prima colmati d'amore»): i Santi «si sono sentiti amati da Dio, in Cristo, in maniera indicibile e si sono a loro volta innamorati. Se essi poi imitano Cristo, è per lo stupore adorante di essere stati prima "imitati" da Lui; è per l'urgenza di ricambiare il "troppo grande amore" ricevuto». Senza questa dimensione contemplativa e imitativa del mistero di Gesù Cristo «non si comprende nulla», ha ripetuto in modo martellante il relatore, di santi come Francesco d'Assisi, Chiara d'Assisi, Caterina da Siena, Rita da Cascia, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux, Vincenzo de' Paoli, Camillo de Lellis, Giuseppe Benedetto Cottolengo ecc., fino a Padre Pio da Pietrelcina e Madre Teresa di Calcutta.

Della storia e dell'esperienza concreta dei Santi viene spesso ricordato e apprezzato, anche dai cristiani, ciò che hanno fatto con l'insegnamento, l'operosità, l'esempio, mentre viene altrettanto spesso messa in ombra la parte più preziosa della loro esperienza: il loro rapporto con le tre divine Persone, con la Trinità di Amore. La riflessione teologica del mistero di comunione d'amore, proprio della Trinità di Dio, che «è amore», ha costituito il versante

Digitized by Google

più significativo per indicare il fondamento allo stesso tempo trinitario e cristologico che deve caratterizzare l'orizzonte delle attività caritative del cristiano verso ogni uomo. Questo aveva già intuito e affermato sant'Antonio abate, seguito poi alla lettera da san Benedetto: «Nulla dev'essere anteposto all'amore di Cristo». In questa luce e in questa dinamica stanno la fonte e la misura della carità cristiana, come virtù soprannaturale, aperta al trascendente che è Dio. Perciò il cristiano aiuta l'uomo nel bisogno perché quest'ultimo è immagine di Dio, nel quale è presente Gesù Cristo e per il quale lo stesso Cristo è morto ed è risorto. Nella stessa prospettiva cristologica non soltanto si vede Cristo nei poveri, ma si vedono e si aiutano anche *i poveri in Cristo*, in quanto essi stessi sono chiamati e destinati alla salvezza eterna. A questo punto si aggancia direttamente un altro aspetto della carità cristiana, la quale non può mai essere separata dall'evangelizzazione da attuare nella Chiesa e in comunione con essa. Anche in questo ambito in cui i due termini, «evangelizzazione» e «carità», si presentano talvolta conflittuali, in forma dialettica, è stata ribadita la necessità della loro armonizzazione, della loro convergenza all'interno della sintesi che è lo stesso mistero di Cristo, annunciatore della verità di Dio e incarnazione dell'amore per i poveri.

Tra i molti aspetti problematici, emersi nell'ambito del Congresso sulla carità, per necessità di spazio ne possiamo richiamare un ultimo di particolare rilevanza: si tratta del rapporto tra «carità» e «politica». La carità, come ha osservato concludendo i lavori il presidente di *Cor Unum*, ha certamente anche un risvolto politico, in quanto la Chiesa è un corpo che opera dentro la società e, in quanto tale, svolge un ruolo «politico» nel senso proprio del termine (a servizio della *polis*, della società). Ma è altrettanto evidente che la carità, se vuol essere evangelica, quindi universale, non può avere quale scopo quello di intervenire nei cambiamenti politici di un Paese. «La carità non si sente efficace solo perché modifica una struttura sociale». Lo stesso Gesù, pur ripetutamente tentato di farlo, ha sempre rifiutato di farsi Messia politico, in quanto egli, fedele alla volontà esigente del Padre, ha voluto essere fino all'ultimo il Messia della croce, per salvare il mondo col suo sacrificio, «avendo amato i suoi sino al dono estremo di sé» (*Gv* 13,1).

Giovanni Marchesi S.I.

Digitized by Google

ITALIA

IL RAPPORTO SVIMEZ SULL'ECONOMIA DEL MEZZOGIORNO

«Nella prospettiva di una più stretta integrazione tra le economie nazionali, avviatasi con l'Unione monetaria, il Mezzogiorno è chiamato a confrontarsi con una maggiore concorrenza da parte di tutte le altre aree dell'UE, non solo nel mercato unico europeo dei beni e dei servizi, ma anche nell'offerta di fattori di localizzazione per le attività produttive»: è quanto osserva, nell'introduzione, il recente Rapporto SVIMEZ[1], una delle fonti più autorevoli per la conoscenza dello stato dell'economia meridionale, di cui cercheremo di cogliere qualche indicazione.

Alcuni cambiamenti

Il governatore della Banca d'Italia A. Fazio ha recentemente ricordato che «negli ultimi decenni Francia, Germania e Regno Unito si sono rafforzati in un numero elevato di settori ad alto valore aggiunto; Spagna, Italia e Portogallo hanno aumentato la specializzazione in pochi comparti, e Italia e Portogallo solo in quelli a basso valore aggiunto per addetto». In Italia è quindi aumentato il peso dei settori tradizionali, mentre per lo sviluppo dei settori avanzati sono necessari interventi più incisivi nella scuola, nella ricerca e nell'innovazione tecnologica. Questi elementi di debolezza del sistema sono ancora più evidenti nel Mezzogiorno. Nel 1998, infatti, il valore aggiunto per occupato nell'industria della trasformazione, ad esempio, ha avuto nel Mezzogiorno una diminuzione dello 0,4%, in confronto a un aumento del 2,2% nel Centro-Nord.

Inoltre nel triennio 1995-97, secondo i dati dell'ultima indagine campionaria del Mediocredito Centrale, le imprese presenti nel Sud

---

[1] Cfr SVIMEZ - ASSOCIAZIONE PER LO SVILUPPO DELL'INDUSTRIA NEL MEZZOGIORNO, *Rapporto 1999 sull'economia del Mezzogiorno*, Bologna, il Mulino, 1999, XV.

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 524-532
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999
quaderno 3582 (18 settembre 1999)

Digitized by Google

hanno presentato un tasso di innovazione di processo (cioè del rinnovo dei macchinari e del modo di produrre) analogo a quello delle aziende centro-settentrionali, intorno al 66% del totale delle imprese: attuazione più facile a compiersi, poiché le macchine si possono comprare e il modo di produrre si può imitare; ma soltanto il 23% (contro il 31% al Nord) ha realizzato una innovazione di prodotto (cioè nuovi prodotti o nuove modalità di presentazione o di uso di essi), la qual cosa costituisce un fattore competitivo fondamentale.

Gli incentivi. In una tale situazione, che richiede l'«emigrazione» del sistema industriale meridionale dai settori tradizionali verso quelli caratterizzati da un forte tasso di innovazione, risultano inadeguati e controproducenti i tradizionali incentivi diretti semplicemente a ridurre la spesa iniziale a favore di singole imprese richiedenti, poiché favoriscono la specializzazione del Mezzogiorno nei settori industriali tradizionali, più esposti alla concorrenza delle produzioni dei Paesi a più basso costo del lavoro.

Il Rapporto perciò suggerisce di inserire nei meccanismi di finanziamento — ad esempio in quelli previsti dalla Legge 488 — criteri selettivi in funzione degli obiettivi di politica industriale. Diventa perciò decisivo il ruolo della politica industriale nazionale, alla quale spetta la realizzazione delle condizioni di cambiamento di alcuni elementi strutturali del sistema produttivo, quali il mutamento del settore di produzione, la ricerca, l'innovazione, le esportazioni. A tal fine è necessario favorire la complementarità tra piccole e medie imprese e tra queste e le grandi imprese, per costruire sistemi integrati di imprese e lo sviluppo di nuove specializzazioni produttive. Il modello di tale integrazione — secondo il Rapporto — è preferibile non sia quello dei distretti industriali: infatti i dati disponibili mostrano che, dei 220 distretti esistenti in Italia nel 1996, ben 191 sono localizzati nel Centro-Nord e soltanto 29 nel Sud. Strumenti efficaci si sono rivelati invece i contratti di programma, che vedono coinvolte soprattutto grandi aziende, pubbliche e private, e il Ministero del Tesoro.

Tra il 1996 e il 1998 infatti sono stati stipulati 13 contratti di programma. Essi prevedono 5.872 miliardi di investimenti, con un onere per lo Stato di 2.548 miliardi e un'occupazione di 14.092 persone, di cui 8.539 relative a nuovi addetti, pari al 60,5% dell'occupazione totale. Al 31 dicembre 1998 gli investimenti realizzati risultano il 16,5% di quelli previsti, mentre l'occupazione realizzata è di 5.251 unità, pari al 37,3% del totale pre-

Digitized by Google

visto. I 13 contratti di programma, con la sola eccezione di quello stipulato con la Piaggio (Pontedera [PI]), riguardano località del Mezzogiorno. Risulta dunque evidente l'importanza del ruolo di rilancio degli investimenti svolto dai contratti di programma nel Sud, soprattutto in forza dello snellimento delle procedure di istruttoria e di quelle del trasferimento delle risorse alle imprese.

«L'azione di promozione per la localizzazione nel Mezzogiorno di attività produttive competitive — nota il Rapporto — potrà esercitare tutta la sua efficacia solo se si completa con la realizzazione di infrastrutture, di servizi della pubblica amministrazione, di tutela ambientale, di sicurezza, quantitativamente e qualitativamente adeguata alle esigenze di competitività» (p. XXI).

La politica delle infrastrutture

Nel settore delle infrastrutture, nonostante le novità normative — ispirate al criterio della massima razionalizzazione ed efficienza — introdotte dalle ultime leggi finanziarie, anche a causa del processo di decentramento, permane una limitata disponibilità di informazioni complete sull'impiego delle risorse finanziarie e sulle corrispondenti realizzazioni fisiche. Si può comunque affermare che almeno fino al 1997 la maggior parte delle risorse per le infrastrutture è stata destinata al completamento (che in alcuni casi non è ancora terminato e in altri ha richiesto l'abbandono dell'investimento) delle opere avviate dall'ex intervento straordinario nel Mezzogiorno; e nel periodo 1994-99 la programmazione per investimenti infrastrutturali complessivamente attivata può essere stimata, in base alla programmazione vigente a fine 1998, in circa 32.600 miliardi di lire; di questi, il 41,7% (circa 13.600 miliardi) proviene dai Fondi strutturali europei e, in base alla regolamentazione comunitaria, deve effettivamente aggiungersi (e non sostituirsi) alle risorse nazionali.

Circa i settori di intervento, la destinazione più rilevante è quella relativa a trasporti e comunicazioni (38,6%), con quote significative per le infrastrutture ferroviarie (16,8%), stradali (11,4%) e di telecomunicazioni (8,2%); del tutto marginali sono le altre categorie, riguardanti l'evoluzione dei trasporti verso la diversificazione e l'intermodalità (porti, aeroporti, interporti e altre). Rilevante (32,6%) è anche il peso delle infrastrutture civili e, in particolare, di quelle ambientali (9,3%), idriche (16,1%) ed energetiche

Digitized by Google

(7,2%); marginale (10,4%) è invece l'intervento sulle infrastrutture sociali (scolastiche e formative, sanitarie e urbane). Le infrastrutture eterogeneamente mirate al sostegno dell'attività produttiva sono di diversa classificazione e hanno un peso complessivo modesto (17,7%), ma soprattutto appaiono poco integrate con la rilevante programmazione destinata agli investimenti produttivi. Infine emerge chiaramente che l'orientamento della programmazione infrastrutturale finanziata dai Fondi strutturali europei è impostata sui settori di base (trasporti, telecomunicazioni, energia, risorse idriche ecc.): una scelta, questa, in gran parte obbligata, in presenza di dotazioni fisiche e di livelli di servizio ancora lontani dal garantire condizioni civili ed economiche sufficienti.

Un esempio di realizzazione degli interventi infrastrutturali programmati in questi ultimi anni può essere fornito da una delle opere più emblematiche del Sud: l'ammodernamento della Salerno-Reggio Calabria. L'ANAS, l'ente pubblico a cui è affidata tale autostrada, dopo aver avviato una prima parte dei lavori con il Programma Multiregionale «Infrastrutture stradali» finanziato dai Fondi strutturali europei 1994-99, una volta decisa la soluzione progettuale più impegnativa (interventi su un tracciato di 435 km, per circa 7.300 miliardi di lire di costi previsti), ha progressivamente destinato cospicue risorse ai lavori. Secondo i dati disponibili al momento della redazione del Rapporto (febbraio 1999)[2], lo stato di attuazione manifesta un bassissimo livello di avanzamento. Dei 2.941 miliardi di lire complessivamente stanziati risultano impegnati 1.070 miliardi ed erogati 33 miliardi per pagamenti. In termini di indici di avanzamento, il livello di impegno risulta del 36,4%, quello di utilizzo del 3,1% e quello di impiego dell'1,1%. Una tale situazione risale principalmente a motivi tecnico-esecutivi (interruzioni di lavori per ritrovamenti archeologici o per interessamento di altre infrastrutture), ma anche giuridico-amministrativi (cantieri non ancora consegnati o ricorsi amministrativi al TAR e al Consiglio di Stato), e coinvolge quasi l'80% dei lavori appaltati.

«Quanto finora finanziato e in corso di realizzazione — affer-

[2] Come si sa, il ministro dei Lavori Pubblici Enrico Micheli nello scorso luglio ha nominato i consulenti (*advisor*) che lo aiuteranno ad affidare singole tratte di tutta o di parte dell'autostrada ai privati con un contratto di *project financing* (con esso l'assegnatario esegue a proprie spese i lavori di adeguamento e ammodernamento e si rifà delle spese con le entrate provenienti dai futuri utenti, poiché la strada gli viene assegnata in gestione per un certo numero di anni). In tal modo il ministro ha promesso la fine dei lavori entro il 2003.

Digitized by Google

ma il Rapporto — è solo una parte (pari al 25,4% del tracciato) del complessivo progetto di ammodernamento e adeguamento. I più recenti finanziamenti per 1.700 miliardi sono destinati alla realizzazione di un altro 30% del tracciato, ma il livello attuativo è ancora alla fase di elaborazione progettuale. Per il restante 44,6% del tracciato è stato quantificato un fabbisogno di 4.215 miliardi di lire, ma lo stato attuativo evidenzia che: per 35,7 km (970 miliardi di costo preventivo) è in corso la progettazione; per 50,2 km di tracciato (1.440 miliardi di costo previsto) sono state indette gare di progettazione; per 108,3 km (1.805 miliardi di costo previsto) è in corso l'elaborazione di studi di fattibilità» (p. 711).

Da questi dati il Rapporto trae alcune conclusioni. La prima riguarda la programmazione complessiva dell'opera che, allo stato attuale, non assicura alcun termine, neppure orientativo, circa la realizzazione di tutte le opere previste. Ciò significa anche che, per molto tempo, la principale arteria stradale di collegamento della dorsale tirrenica del Mezzogiorno presenterà rilevanti problemi di pericolosità e di congestione. La seconda considerazione mette in evidenza la scarsa capacità progettuale dell'ente pubblico (ANAS) responsabile della realizzazione, sia in termini di qualità (dati i numerosi problemi di interruzione dei lavori), sia sul piano dell'adeguatezza delle strutture e delle risorse impegnate nei confronti di un'opera così rilevante.

La criminalità e la giustizia

Il Rapporto SVIMEZ, nel capitolo (il XIII) dedicato alla criminalità e alla giustizia nel Mezzogiorno, sottolinea la necessità che la criminalità organizzata vada scrutata con una lente che ne ponga in risalto soprattutto gli aspetti qualitativi, le trasformazioni in termini di modello, gerarchia di interessi, rapporti con altri soggetti dell'economia; infatti c'è un «numero oscuro» che caratterizza e distorce la rilevazione statistica dei dati: cioè i reati non denunciati, come nel caso degli attentati finalizzati alle estorsioni. Il fenomeno degli attentati, che comprende sia gli attentati dinamitardi sia gli incendi dolosi, è particolarmente significativo perché fa ritenere con fondatezza l'esistenza di un movente estorsivo e, sullo sfondo, la presenza della criminalità organizzata.

In merito il Rapporto si domanda: è possibile individuare gli effetti concreti, sul sistema meridionale, che derivano dalla presenza

Digitized by Google

attiva di una criminalità organizzata? E prova a rispondere innanzitutto descrivendo gli ostacoli che incontra, a causa di una tale situazione, un'impresa che opera nel Mezzogiorno. Essa infatti deve mettere in conto costi che possono derivare dall'essere oggetto di estorsioni sotto varie forme: versamento di denaro; assunzioni di personale di comodo; obbligo di rivolgersi a quel fornitore e non ad altri; necessità di pagare una tassa di entrata in mercati protetti (appalti). Non ci sono studi in proposito, ma una parte del «sommerso» meridionale è tale proprio per sfuggire all'attenzione della criminalità. E, in ogni caso, il timore di un aumento dei «costi esterni» derivanti dall'entrata in una fascia superiore di esazione violenta blocca l'ingrandirsi di molte imprese. «Le ricerche sul tema — afferma il Rapporto — lo provano: nel Mezzogiorno le aziende nascono piccole o grandi e tali, per gran parte, rimangono nel tempo. C'è inoltre un'immagine negativa da capovolgere per un'impresa che opera su un territorio indicato come non sicuro, il che implica spese aggiuntive di tipo promozionale o comunque per costruire e rinsaldare reti di fiducia» (p. 799). Un terzo elemento di costo deriva dall'agire in un contesto d'incertezza, dove soggetti con i quali si intrattengono rapporti economici possono rivelarsi a rischio o, addirittura, essere sanzionati con misure cautelari.

A ciò però bisogna contrapporre — e non va dimenticata — l'esistenza di imprese di successo anche in Regioni del Sud ad alta intensità mafiosa: ciò sembra testimoniare che è possibile comunque adattarsi alla situazione, applicando contro la criminalità strategie vincenti di impresa sia pure in condizioni ambientali non ottimali. Inoltre un gran numero di sondaggi sui fattori di ritardo per l'espansione aziendale indicano la criminalità organizzata soltanto agli ultimi posti di un'ideale graduatoria. Infine vi sono imprese che stanno trasferendosi nel Mezzogiorno, rifiutando la criminalità organizzata come causa deterrente. Esiste quindi, a livello di singola impresa, il tentativo di gestire in privato la propria quota del costo della presenza della malavita, o attraverso strategie di resistenza o attraverso l'accettazione di un tale costo. «È anche questa sorta di contraddizione a far permanere nel Mezzogiorno forme di mercato protette — sostiene il Rapporto — e non ottimali. E a non far emergere, quanto dovrebbe, il peso negativo sull'economia esercitato dalla criminalità organizzata, se non per una sua traduzione in una mera rivendicazione di principio» (ivi).

In sintesi la presenza della criminalità organizzata: *a)* scoraggia

Digitized by Google

in modo diretto l'investimento e quindi l'occupazione; *b)* riduce la dimensione del bilancio fiscale (attraverso la riduzione della base imponibile, l'incentivo implicito, a chi è colpito dalla «tassa» criminale, all'evasione o all'elusione, l'eventuale risarcimento dei danni subiti da chi è oggetto di «redistribuzioni» violente di reddito); *c)* abbassa l'effetto moltiplicativo degli incrementi di spesa, sminuendo così l'efficacia delle politiche di sostegno e dei trasferimenti. «Infatti — sostiene il Rapporto —, quando si sottrae con forme di redistribuzione violenta reddito e risparmio dal circuito legale, si indebolisce, contrariamente a quanto spesso viene affermato (la mafia giova all'economia perché distribuisce reddito), il circuito stesso» (p. 800). E ciò per almeno due motivi.

In primo luogo, una quota del reddito illegale continua a orbitare all'interno del circuito criminale, trasformandosi in domanda di beni e servizi che il settore criminale esercita a favore di se stesso. In secondo luogo, il settore criminale deve avere una certa propensione al risparmio con fini per così dire «previdenziali» e di investimento: nella prima categoria (risparmio «previdenziale») rientrano le esigenze finanziarie legate alla gestione delle latitanze, all'assistenza delle famiglie dei carcerati, alle spese per assistenza medica, legale ecc.; nella seconda categoria (risparmio a fini di «investimento-ammortamento») sono da comprendere, ad esempio, le spese per la realizzazione e gestione di impianti di raffinazione della droga, depositi di armi e di materiali illegali, tipografie per falsificazioni ecc. Tutto ciò richiede un volume di risparmio non indifferente al quale attingere in caso di necessità e da ricostituire in caso di depauperamento. Ecco dunque alcuni elementi per motivare l'affermazione che la presenza della criminalità effettivamente indebolisce l'efficienza di un sistema produttivo.

Il Rapporto sottolinea poi come, a quasi 20 anni di distanza dai primi studi specialisti sul tema, un documento ufficiale del Ministero del Tesoro, il Documento di Programmazione Economica e Finanziaria 1999-2001 (Dpef), accenna, in un paragrafo, per la prima volta al legame tra criminalità e crescita economica, con particolare riferimento al Mezzogiorno. Emerge così che l'imposizione illegale favorisce infiltrazioni nella proprietà delle imprese, ma non sostituisce, se non in casi rari e isolati, imprenditoria sana con imprenditoria criminale. Quest'ultima, per definizione, è percettrice di rendite parassitarie, al massimo coordinatrice di imprenditorialità (illegali) e, quasi mai, protagonista diretta.

Digitized by Google

«Non bisogna — nota il Rapporto — necessariamente indulgere poi in un eccesso di generosità nei confronti delle imprese vittime di estorsione, che spesso recuperano la tassa criminale non solo con forme di evasione fiscale, ma anche attraverso procedimenti di traslazione sui prezzi, ovvero con sostituzione di altri costi (assicurazione, ad esempio, vigilanza)» (p. 802).

Infine, come azione positiva delle istituzioni va segnalato il Programma Sicurezza per lo Sviluppo del Mezzogiorno, attualmente gestito dal Ministero dell'Interno grazie a un finanziamento di 560 miliardi assicurato dalla Commissione europea. Il Programma ha individuato le prime aree di intervento dove concentrare il proprio raggio di azione: in Sicilia (Siracusa, Augusta, Melilli, Priolo e Gela), in Sardegna (Macomer, Tortolì e Arbatax), in Puglia (Brindisi e Manfredonia), in Calabria (Crotone e Gioia Tauro), in Campania (Marcianise, Arzano, Frattamaggiore, con i territori di Acerra, Afragola, Casoria e Caivano); inoltre tutto l'asse autostradale Caserta-Salerno-Reggio Calabria e l'intero territorio limitrofo. Tre sono le direttrici di azione. La prima comprende l'ottimizzazione delle telecomunicazioni fra tutte le Forze di polizia. La seconda azione riguarda il perfezionamento e l'integrazione dei sistemi di gestione informatizzata sia delle centrali operative, interconnesse tra loro, sia degli uffici della polizia, dei carabinieri e della Guardia di finanza. La terza azione prevede l'installazione di sistemi integrati, interforze, composti da sensori tecnologicamente sofisticati, sia sull'asse autostradale Caserta-Salerno-Reggio Calabria, sia in tutte le aree che ospitano siti produttivi. Una volta realizzato (ma i tempi non prevedono scadenze!) e sperimentato, il Programma potrebbe costituire un modello di riferimento per ulteriori progetti in altre aree del Sud.

Conclusione

L'annotazione conclusiva del Rapporto afferma, insieme con la maggior parte degli osservatori, che «l'andamento tendenziale dell'economia atteso per il breve-medio periodo non consente di prevedere che la ripresa dello sviluppo e dell'occupazione possano manifestarsi nel Mezzogiorno con intensità tale da ridurre, gradualmente ma in misura significativa, la così rilevante disoccupazione strutturale dell'area» (p. XXX). Essa era attestata nel 1998 al 22,8%, con il picco del 56,6% di quella giovanile. Occorre perciò una poli-

Digitized by Google

tica economica nazionale orientata allo sviluppo. «Un importante contributo alla ripresa — osserva il Rapporto — potrebbe essere offerto dal recupero di una politica di infrastrutturazione del territorio, così come prevista [dal] piano Delors [...]. Va detto, infatti, con preoccupazione, che la concezione secondo la quale spetti proprio alle politiche comunitarie il compito di correggere gli squilibri all'interno dell'Unione è per ora minoritaria rispetto a quella secondo la quale le politiche del bilancio degli Stati e dell'Unione debbano essere caratterizzate dall'inflessibile rispetto dei princìpi del rigore finanziario» (p. XXXI). Il Rapporto ricorda, a questo punto, la discussione in atto in sede comunitaria sulla possibilità di adottare la cosiddetta *golden rule*, la quale consentirebbe di non computare la spesa per investimenti produttivi nel calcolo del rapporto *deficit*/PIL; esso auspica inoltre la possibilità che sia consentito ai singoli Paesi di destinare maggiori risorse, anche al di là dei Fondi strutturali, alle attenuazioni di eventuali squilibri regionali.

Non nascondiamo le nostre perplessità su una tale proposta, se essa dovesse riguardare o partire soltanto dall'Italia, anche se riconosciamo l'esigenza da cui nasce. È invece a livello di Vertice europeo e di Commissione che bisogna insistere affinché non siano soltanto le politiche di coesione (monetaria) a prevalere, ma anche quelle ispirate alla solidarietà e quindi allo sviluppo. D'altro canto è indubbio che il Governo e le Regioni debbano fare di più, almeno per sfruttare sino in fondo tutti gli strumenti di finanziamento esistenti, a cominciare dai Fondi strutturali europei.

È poi comune, tra gli osservatori, un giudizio di scarsa efficienza circa l'opera del Ministero dell'Interno nell'azione di contrasto della criminalità organizzata nel Mezzogiorno, fermo restando il riconoscimento dell'impegno mostrato dal Ministro, che però non è riuscita ad attuare un pieno e reale coordinamento delle forze di polizia — a cominciare da quello delle sale operative (di cui sentiremo parlare di nuovo al momento della prossima emergenza criminale) —, sia circa quella del Ministero della Giustizia, che continua a combattere con le carenze di personale nella Magistratura e nelle istituzioni giudiziarie in genere. Molti osservatori perciò non sono ottimisti sul futuro a breve e medio periodo circa la situazione meridionale, tenendo presente che anche i programmi dell'opposizione, al di là delle proclamazioni di propaganda, non sembrano migliori di quelli dell'attuale Governo.

Michele Simone S.I.

Digitized by Google

ESTERO

IL DIFFICILE CAMMINO DEMOCRATICO DELLE FILIPPINE

Circondate da Paesi giganteschi — come la Cina (con 1 miliardo e 200 milioni di abitanti), il Giappone (con 125 milioni) e l'Indonesia (con 179 milioni) — le Filippine, secondo l'immagine universalmente diffusa, sono un piccolo Paese. Eppure il suo territorio è pari a quello dell'Italia (300 mila km^2), e la popolazione di 68 milioni di abitanti supera di 11 milioni quella italiana.

Le Filippine sono un arcipelago di oltre 7.000 isole, delle quali le 10 più grandi coprono da sole il 92% del territorio. La popolazione è composta da 5 gruppi etnici: neomalesi (40%), indonesiani (30%), cinesi (10%), paleomalesi (10%), indiani (5%), altri (5%). Le lingue parlate sono circa un migliaio. Le più diffuse sono: il tagolog (27,9% della popolazione), il cebuano (24,3%), l'ilocano (9,8%), l'hiligaynon (9,3%) e il bicol (5,8), ma quelle ufficiali sono il filippino e l'inglese. Dal punto di vista religioso, l'84,1% degli abitanti sono cattolici, il 6,2% appartengono alla Chiesa indipendente filippina, il 3,9% protestanti e il 4,6% musulmani. La gran parte dei 2.700.000 musulmani abitano nell'isola di Mindanao. Circa 500.000 risiedono nei dintorni della capitale Manila.

Le Filippine sono state una colonia spagnola dal sec. XVI fino al 1898, quando divennero possedimento degli Stati Uniti. Dal 4 luglio 1946 hanno assunto lo *status* di Repubblica indipendente. I primi 20 anni di indipendenza furono gestiti da presidenti che hanno operato in stretta dipendenza dagli interessi degli USA e da una classe dirigente di proprietari terrieri che non fecero nulla per migliorare le condizioni di vita delle masse dei braccianti agricoli, né per eliminare le cause dei disordini sociali e delle violenze politiche.

La presidenza Marcos

Le elezioni presidenziali del novembre 1965 furono vinte dal *leader* del Partito Nazionalista, Ferdinand Marcos, il quale rima-

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 533-540 quaderno 3582 (18 settembre 1999)
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999

Digitized by Google

se al potere fino al febbraio del 1986. I 21 anni di presidenza Marcos, iniziati all'insegna del cambiamento e del progresso economico e sociale, si trasformarono via via in una dittatura cesarista, appoggiata dall'esercito. La stabilità interna del potere era minacciata da due Movimenti di guerriglia: la *New People's Army*, braccio armato del Partito Comunista delle Filippine, di ispirazione maoista, posto fuori legge, e operante nella parte settentrionale del Paese, e dal *Moro National Liberation Front*, un Movimento separatista di ispirazione religiosa islamica, presente nell'isola di Mindanao, nel meridione del Paese.

Nel periodo più acuto della guerra fredda tra Stati Uniti e Unione Sovietica, le Filippine occupavano una posizione geopolitica strategica e, per gli USA, rappresentavano un irrinunciabile anello della catena di alleanze poste in atto per contenere l'espansionismo sovietico e cinese. Da questo punto di vista la presidenza di Marcos era una garanzia per gli Stati Uniti, i quali tuttavia da un appoggio convinto e incondizionato passarono a un atteggiamento di tolleranza a mano a mano che Marcos trasformava il regime in una dittatura. Sfruttando tale rendita di posizione, Marcos finì per usare il suo potere dittatoriale anche come strumento di arricchimento personale. «L'ambizione di Marcos si è rivelata catastrofica per il Paese. [...] ha consegnato nelle mani di parenti e di amici tutta l'economia delle Filippine con la conseguenza di farla diventare soltanto fonte di interessi privati e personali e convogliando verso le stesse persone perfino gli aiuti internazionali, specialmente degli USA, che affluivano nelle casse dello Stato. [...] Marcos ha lasciato un debito di circa 27 miliardi di dollari, mentre i suoi "risparmi" personali diffusi nel mondo e soprattutto negli Stati Uniti si fanno ascendere a circa cinque miliardi di dollari» (*Civ. Catt.* 1986 III 89).

Dopo una serie di avvenimenti convulsi ma concatenati[1] il 25 febbraio 1986, perduto il sostegno della maggioranza delle Forze Armate e la fiducia del presidente americano, Ronald Reagan, Marcos e la famiglia lasciarono Manila e, a bordo di elicotteri, furono trasportati nella base militare americana di *Clark Field* da dove proseguirono verso l'esilio nelle isole Hawaii. Alla presidenza della Repubblica si insediò Corazon (Cory) Aquino, vedova di

[1] Cfr JOSÉ C. BLANCO, «L'esperienza delle Filippine: la non-violenza attiva», in *Civ. Catt.* 1986 II 532-542; G. RULLI, «Filippine: note di cronaca», ivi, 1986 III 86-95.

Digitized by Google

Benigno Aquino, uno dei maggiori esponenti dell'opposizione alla dittatura di Marcos, ex senatore e segretario generale del Partito Liberale. Era stato incarcerato nel 1972 per presunti reati di omicidio, sovversione e detenzione di armi da fuoco e condannato a morte da un tribunale militare. L'esecuzione della sentenza fu tenuta sospesa dal presidente Marcos. Nel 1980 Aquino fu liberato dal carcere per potersi recare negli Stati Uniti e sottoporsi a cure mediche. Nell'agosto del 1983, al momento del rientro in patria, all'aeroporto di Manila, venne assassinato. Secondo una Commissione d'inchiesta, l'assassinio sarebbe stato l'esito di una cospirazione militare. Ma la Corte Suprema non ritenne ammissibile tale conclusione e assolse i 26 militari accusati di averne organizzato l'assassinio. L'opinione pubblica filippina rimase però convinta che la responsabilità dell'accaduto ricadesse sulle spalle del regime di Marcos e le masse popolari eressero Cory Aquino, vedova dell'assassinato, a simbolo di una pacifica rivoluzione per detronizzare Marcos, sostituirlo al potere presidenziale e fare delle Filippine un Paese libero e democratico.

La presidenza di Cory Aquino

Placatosi l'entusiasmo e l'euforia popolare per il successo della pacifica rivoluzione politica che condusse alla deposizione di Marcos, la situazione del Paese risultò gravemente disastrata. I problemi strutturali delle Filippine, invece di avviarsi verso una positiva soluzione durante il ventennio di dittatura di Marcos, si erano incancreniti. La grande maggioranza della popolazione viveva ancora al di sotto della soglia della povertà. Le disuguaglianze e le ingiustizie sociali, economiche e culturali apparivano intollerabili. Purtroppo, la nuova classe dirigente che si insediò al potere con Cory Aquino mancava di esperienza. Tra i ministri del nuovo Governo si notavano divisioni e contraddizioni di orientamenti. Tra i nuovi burocrati dell'amministrazione pubblica, che per decreto presidenziale avevano preso il posto di quelli del regime di Marcos, la corruzione prendeva piede come una malattia contagiosa.

I sei anni di presidenza di Cory Aquino furono, quindi, molto difficili. Se ne è uscita indenne, lo si deve alle sue doti di semplicità, buona volontà, onestà e fermezza, che le conquistarono la simpatia del popolo filippino e di tanti ambienti diplomatici internazionali e, in particolare, degli Stati Uniti (cfr *Civ. Catt.* 1987 I 598). Gli ostacoli più insidiosi che la neopresidente dovette superare furono due:

Digitized by Google

da un lato le Forze Armate e, dall'altro, i Movimenti di guerriglieri della sinistra marxista (il *National People's Army*) e il Movimento islamico separatista (il *Moro National Liberation Front*).

Le Forze Armate erano divise tra chi rimaneva legato al passato regime e chi ne aveva provocato la caduta. Numerosi tentativi di colpo di Stato messi in atto per restaurare la dittatura di Marcos mantenevano il Paese in un costante clima di irrequietezza. Cory Aquino riuscì a mantenere le Forze Armate sotto controllo grazie all'appoggio datole dal ministro della Difesa Fidel Ramos, il quale durante il regime di Marcos era stato capo di stato maggiore delle Forze Armate, ma nel momento cruciale della rivoluzione del febbraio 1986 si schierò contro Marcos, determinandone la caduta. La presidente Aquino tentò in varie maniere di indurre i Movimenti di guerriglia a porre fine alla loro lotta rivoluzionaria e indipendentista. Ma quanto più si mostrava disponibile ad accettare le loro condizioni tanto più virulente erano le reazioni delle Forze Armate e dei Movimenti politici, economici e culturali ancora legati al passato regime.

Grande merito di Cory Aquino fu il varo di una nuova Costituzione, che codificò gli ideali e le aspirazioni di libertà, di democrazia e di giustizia sociale che erano alla base della rivoluzione del febbraio 1986 (cfr G. Pittau, «Referendum sulla Costituzione nelle Filippine», in *Civ. Catt.* 1987 I 597-606). Il 2 febbraio 1987 la nuova Carta costituzionale fu sottoposta a *referendum*. Si recarono alle urne l'80% degli aventi diritto. L'esito quasi plebiscitario della consultazione (76% di «sì») consolidò la legittimazione del nuovo Governo e indebolì le opposizioni. Sulla base della nuova Costituzione, che prevedeva la possibilità di concedere una certa autonomia alla provincia islamica di Mindanao, si intensificarono i colloqui tra il Governo di Cory Aquino e i *leader* del Fronte Nazionale di Liberazione, che fecero sostanziali progressi verso una soluzione equa del problema.

La presidenza Ramos

Conformandosi al dettato della nuova Costituzione, secondo la quale il mandato del presidente della Repubblica dura sei anni e non può essere rinnovato, gli elettori furono chiamati alle urne l'11 maggio 1992 per eleggere il presidente della Repubblica, il vicepresidente, 24 senatori e 200 membri della Camera dei deputati. Per la presidenza della Repubblica (si noti che il presidente è

Digitized by Google

simultaneamente capo dello Stato e capo del Governo) scesero in lizza sette candidati. La vittoria andò al gen. Fidel Ramos, che ottenne la maggioranza relativa dei voti (5.342.521, pari al 23,6%). Dietro di lui si classificarono: Miriam Defensor Santiago (4.468.173 voti: 19,7%), Eduardo Cojuanco (4.116.376 voti: 18,2%); Ramon Mitra (3.316.661 voti: 14,6%); Imelda Marcos (2.338.294 voti: 10,3%); Jovito Salonga (2.302.124 voti: 10,2%) Salvador Laurel (770.046 voti: 3,4%).

Per la prima volta nella loro storia, le Filippine (Paese a grandissima maggioranza cattolica) eleggevano presidente della Repubblica un cittadino non cattolico. Fidel Ramos, infatti, è protestante. Durante il regime di Marcos era stato a capo delle guardie di pubblica sicurezza (un organismo assai corrotto e brutale) e nel settembre 1972 aveva messo in atto la legge marziale, dichiarata dal presidente Marcos per combattere le attività sovversive. Ma, come abbiamo detto, nel 1986 si separò dal dittatore e contribuì in maniera determinante alla sua caduta. Nel Governo di Cory Aquino come ministro della Difesa aveva svolto un ruolo decisivo nel contrastare vari tentativi di colpo di Stato e nel tenere le Forze armate sotto controllo. La candidatura di Ramos alla presidenza della Repubblica era stata apertamente avallata da Cory Aquino. Dal canto suo, l'arcivescovo di Manila, card. Jaime Sin, che aveva sollecitato gli elettori a votare per uno dei candidati cattolici che non avesse mai collaborato con Marcos, dopo le elezioni dichiarò che avrebbe accettato il nuovo Governo.

Durante la campagna elettorale ci furono scoppi di violenza con un centinaio di morti. Ciò nonostante la tornata elettorale fu giudicata da osservatori imparziali sostanzialmente libera e corretta, e il suo esito fu accolto sul piano internazionale come la prova di una raggiunta sostanziale stabilità del sistema democratico. Questo convincimento diede un'incoraggiante spinta agli investimenti, condizione essenziale per aggredire il problema principale del Paese: la perdurante debolezza dell'economia. La metà dei 64 milioni degli abitanti viveva ancora al di sotto del livello di povertà. Il 10% della forza lavoro era disoccupato. E oltre un milione di persone erano emigrate all'estero in cerca di lavoro.

L'economia diede subito segni di vitalità, e si aprì un ciclo virtuoso che si protrasse per quasi tutti i sei anni della presidenza Ramos. Il prodotto interno lordo (PIL) crebbe del 2,5% nel 1993, del 5,1% nel 1994, del 7,5% nel 1966 riducendosi di qualche punto nel

Digitized by Google

1997 e 1998 a causa della crisi economico-finanziaria che aveva colpito i maggiori Paesi del Sudest asiatico (Thailandia, Giappone, Indonesia, Singapore, Corea del Sud, Malaysia). L'elettronica, il tessile e gli altri prodotti industriali sono stati i settori che hanno maggiormente contribuito alla crescita delle esportazioni. Ad arricchire le casse dello Stato concorsero le rimesse degli ormai circa 4 milioni di emigrati, che raggiunsero la cifra di 2 miliardi di dollari. Purtroppo il settore agricolo, per cause dovute in parte a ricorrenti e gravi fenomeni di siccità e, in parte, a una mancata radicale riforma del sistema latifondiario, continuava a registrare una bassa produttività: nell'agricoltura era impiegato quasi il 45% della forza lavoro, che però produceva soltanto il 22% del PIL. Ed era questa la ragione principale per cui la povertà, la malnutrizione e la sottoccupazione rimanevano ampiamente diffuse. È nel contesto di questi dati che va letto il giudizio positivo del Fondo Monetario Internazionale, secondo cui «i cicli fallimentari del passato sono stati interrotti e sono state poste solide basi per una crescita economica sostenuta»; in tal modo il Governo filippino ottenne un prestito di 684 milioni di dollari.

Il 30 settembre 1996, il presidente Ramos e il *leader* del *Moro National Liberation Front*, Nur Misuari, conclusero un accordo di pace che poneva formalmente termine a 25 anni di guerriglia mirata alla costituzione di uno Stato islamico indipendente e sovrano sul territorio dell'isola di Mindanao, la quale, da sola, copre circa un quarto dell'intero territorio delle Filippine. Le violenze avevano causato circa 100 mila vittime. In base all'accordo di pace, Nur Misuari diventava governatore della Regione Autonoma Musulmana di Mindanao (*Autonomous Region in Muslim Mindanao*) e, pertanto, rinunciava ufficialmente alla pretesa di fondare uno Stato indipendente. Il trattato di pace non è stato però accettato da una fazione estremista del *Moro National Liberation Front*, che si separò per fondare il *Moro Islamic Liberation Front* (MILF) e continuare la lotta per l'indipendenza con atti di terrorismo.

L'altra spina nel fianco dei Governi filippini, la *New People's Army*, braccio armato del Partito Comunista (messa fuori legge già da Marcos) si andò esaurendo. La convergenza di tre fattori (la pressione militare del Governo, la caduta dell'impero sovietico e l'invecchiamento dei capi della guerriglia) ne hanno eroso la forza. Il presidente Ramos ha potuto così annunciare di aver avviato colloqui con il *leader* del Partito Comunista, José Maria Sison, che vi-

Digitized by Google

veva esiliato in Olanda, per un suo rientro in patria che equivaleva a una legittimazione del Partito Comunista, diventato ormai innocuo. In tema di politica interna meritano di essere menzionati due provvedimenti: la reintroduzione della pena di morte per 13 reati particolarmente gravi tra i quali l'omicidio, il sequestro di persona, la corruzione e l'alto tradimento; e il varo di un programma per il controllo delle nascite. Secondo il presidente Ramos, soltanto riducendo il tasso di crescita demografica annuale del Paese dal 2,5% almeno al 2% sarebbe stato possibile aumentare il prodotto interno *pro capite* e diminuire la povertà. Il programma fu contrastato dall'episcopato cattolico, che lo ha giudicato un espediente semplicistico e riduttivo, oltre che immorale.

Avvicinandosi la scadenza del mandato presidenziale (le nuove elezioni erano previste per la primavera del 1998), scoppiarono animate discussioni su un'ipotetica riconferma di Ramos per un secondo mandato. Perché ciò avvenisse occorreva modificare la Costituzione. A favore di tale ipotesi si schierarono gli imprenditori, i quali, da un lato, erano assai soddisfatti dei progressi compiuti dal sistema economico sotto l'amministrazione del presidente Ramos e, dall'altro, temevano che, in sua assenza, le elezioni potessero essere vinte da Joseph Estrada, un divo cinematografico che era riuscito a farsi eleggere vicepresidente nelle precedenti elezioni. Secondo gli imprenditori, Estrada era privo di esperienza nel campo economico e amministrativo e riusciva a strappare consensi solamente sulla base di *slogan* populisti. L'ipotesi della riconferma di Ramos è stata contraddetta da Cory Aquino e da influenti personalità del mondo cattolico tra cui l'arcivescovo di Manila, card. Jaime Sin, secondo il quale l'amministrazione di Ramos aveva perduto la fiducia e la stima popolare e la sua riconferma alla presidenza avrebbe significato un ritorno «alla politica delle dinastie, alla corruzione, a una falsa democrazia e a una povertà debilitante».

In verità, Fidel Ramos non aveva mai dato credito all'ipotesi di una sua riconferma e per troncare ogni illazione, nel dicembre 1997, propose come suo candidato alla presidenza José de Venecia, che ricopriva la carica di presidente (*speaker*) della Camera dei deputati. Gli altri candidati furono: Alfredo Lim, ex sindaco di Manila, appoggiato da Cory Aquino; Raul Roco, senatore ed esponente del partito di Governo *Lakas*; Emilio Osmeña, ex governatore della Provincia di Cebu e il vicepresidente Joseph Estrada, che era appoggiato da Imelda Marcos, vedova dell'ex dittatore.

Digitized by Google

Il nuovo presidente: J. Estrada

Estrada, sfruttando abilmente il suo fascino di personaggio cinematografico, proponendosi come campione dei poveri e criticando duramente la gestione dell'economia fatta dall'amministrazione Ramos, in quanto avrebbe favorito i ricchi a scapito della povera gente, vinse le elezioni con ampio margine sugli avversari. Egli ha ottenuto il 36,1% dei voti, José de Venecia il 18%, Raul Roco il 13,5%, Emilio Osmeña il 12,5% e Alfredo Lim il 9,2%. L'esito elettorale non ha suscitato sorpresa perché era stato ripetutamente previsto dai sondaggi. Ma gli ambienti internazionali manifestarono malumori e perplessità. Le agenzie di stampa presentarono infatti il neopresidente come «ex attore, donnaiolo, gran bevitore e giocatore» (*Corriere della Sera*, 12 maggio 1998). Estrada si insediò alla presidenza il 30 giugno 1998. Alla vicepresidenza è stata invece eletta con il 42,2% dei voti la candidata del partito di Governo, Gloria Macapagal-Arroyo, senatrice e compagna di studi del presidente americano Clinton, e figlia dell'ex presidente Diosdato Macapagal, sconfitto da Marcos nelle elezioni del novembre 1965. La sua nomina è stata valutata positivamente per la suo preparazione in campo economico, capace di sopperire, in qualche misura, alle gravi lacune del presidente Estrada.

Dopo un anno dal suo insediamento, l'economia ha ripreso a crescere con un tasso di poco superiore al 2%; il costo del denaro e l'inflazione sono in discesa e la moneta è stabile. Ma più che merito del Governo il buon andamento dell'economia è attribuito alla crescita della produzione agricola dovuta alla cessazione del lungo periodo di siccità. Il presidente Estrada, dopo averla criticata duramente durante la campagna elettorale, ha condotto tranquillamente avanti la politica economica di liberalizzazione e privatizzazione del suo predecessore. L'impressione degli osservatori è che il Governo Estrada stia beneficiando principalmente la classe medio-alta della popolazione e che, nel Paese, stiano prendendo piede fenomeni di corruzione e di favoritismi governativi nei confronti di «amici» (in inglese: *cronies*), come ai tempi di Marcos. Tuttavia la massa della popolazione medio-bassa è convinta che il presidente Estrada si stia dando da fare per loro; e il livello di approvazione del suo operato è il più alto di quello di qualsiasi altro *leader* filippino, e non è stato minimamente intaccato dalle accuse di *cronyism*.

Angelo Macchi S.I.

Digitized by Google

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

RECENSIONI

I «Sermoni» di Leone Magno fra storia e teologia, a cura di MARIO NALDINI, Fiesole (FI), Nardini, 1997, 250, L. 48.000.

Dopo la prefazione di G. F. Ravasi, che fa il punto sui singoli contributi della miscellanea e individua piste di ricerca, B. Studer delinea un profilo della personalità e dell'attività storico-letteraria di Leone Magno, nel contesto di una situazione storica piena di difficoltà e complessa. Personaggio astuto e bramoso soltanto di aumentare l'autorità della Sede Apostolica, secondo il giudizio di certa storiografia protestante, il Pontefice appare invece a H. Rahner come l'uomo della *moderatio*, intento a scegliere e tenere la via media. Per lo Studer, Leone Magno, pur ovviamente guidato dalla convinzione di essere il successore e l'erede di Pietro, rese sempre omaggio ai diritti degli altri vescovi, chiamati a costituire con lui e sotto la sua direzione il *collegium caritatis*. Rievocate le vicende del *Latrocinium* di Efeso (449) e del Concilio di Calcedonia (451), si fa cenno ai princìpi ecclesiologici che orientarono il ministero di questo Pontefice, quali risultano soprattutto dal suo epistolario. Nei *Sermoni* — come nota M. Simonetti nel secondo saggio della miscellanea — appare attenta e avvertita la sensibilità di Leone Magno per la dottrina, soprattutto nei sermoni pronunciati nelle grandi ricorrenze liturgiche. Fra i punti ribaditi, si notano l'unità della Trinità e la dottrina sullo Spirito Santo espressa con riferimento al concetto agostiniano della sua derivazione *ab utroque*. In omelie dettate prima del *Tomus ad Flavianum* si anticipano punti di dottrina che avrebbero trionfato al Concilio di Calcedonia. L'insegnamento di Eutiche è confutato nell'omelia 11, pronunciata nel Natale del 457.

Affrontando il tema della liturgia, C. Folsom illustra la relativa prassi nella Roma del V secolo, sulla base degli scritti di Leone, per quanto attiene all'anno liturgico, ai sacramenti, alla predicazione e ai testi destinati alla celebrazione. Nell'anno liturgico la centralità è assegnata alla Pasqua, e grande, nella predicazione del Pontefice, è l'attenzione rivolta a quelle che saranno poi chiamate *quattuor tempora*. Fra i sacramenti è il battesimo a occupare ampio spazio nella teologia e nelle omelie di Leone Magno. Per l'ardua questione dell'autenticità dei testi liturgici, è opportuno procedere con distinzioni. Di alcuni il Pontefice si servì come fonti per i suoi sermoni. Di altri può essere ritenuto autore, offrendo anzi materia e spunto per la stesura di nuove composizioni. Trattando della

© *La Civiltà Cattolica* 1999 III 541-558
150° anno al servizio della Chiesa: 1850-1999
quaderno 3582 (18 settembre 1999)

Digitized by Google

lingua e dello stile delle omelie del Pontefice, C. Nardi pone l'accento sulle peculiarità lessicali cristiane e nota l'alternarsi di brevi ed efficaci formule con periodi di ampia e solenne fattura. Nella prosa di Leone Magno è frequente il ricorso al *cursus*, nella scia di un'antica tradizione oratoria assai viva tra i classici. Anche le figure retoriche, tra cui spiccano il parallelismo e l'antitesi, danno forza al discorso, così da creare, come avviene nell'antica liturgia latina, la tipica «composta emotività in rapporto al mistero comunicato con gioia» (p. 119).

Collocando la vicenda e i messaggi di cultura di Leone Magno fra tradizione classica e innovazione cristiana, E. Giannarelli nota che nei *Sermoni* del Pontefice si ha testimonianza dell'uso di quasi tutti i generi di oratoria teorizzati dai classici. Sarebbe comunque ingeneroso ritenere Leone Magno un acritico sostenitore del passato, insensibile ai fermenti della teologia e della vita cristiana. La Chiesa del V secolo era oppressa da problemi, difficoltà ed eresie, e al Pontefice spettava l'arduo compito di gestire il rapporto dialettico fra eredità pagana e novità cristiana, in un mondo lacerato da divisioni anche all'interno dell'istituzione di cui egli era la guida. Il *Fortleben* medievale di Leone Magno è documentato da G. Cremascoli anzitutto sulla base di un centone cristologico del V secolo, che utilizza sermoni del Pontefice, dei quali si avverte l'eco nella letteratura teologica relativa ai Tre capitoli e all'adozionismo. Sono poi posti confronti con gli omiliari e con testi dei Concili, e con opere di Incmaro di Reims, Alcuino, Agobardo e Floro di Lione. Il saggio termina con cenni all'influsso esercitato dagli scritti di Leone Magno nella prassi liturgica e nell'elaborazione di testi poi entrati ufficialmente nei riti e nelle celebrazioni.

Di grande interesse, per la storia della tradizione testuale delle omelie, è l'ampio contributo di E. Montanari, che desume i dati dal lavoro critico di A. Chavasse, l'editore del testo, e delinea i termini del dibattito sollevato, in merito, da J. P. Bouhot. L'analisi si concentra sui tre filoni testuali definiti «prima e seconda collezione» e «collezione A-B-C», attraverso un esame dei testimoni più interessanti e significativi e con particolare attenzione al caso delle omelie di cui si ha una duplice redazione. Particolarmente complessa è la vicenda del sermone 92, che ingloba in sé, almeno all'apparenza, varie anomalie e singolarità, di cui si dà spiegazione. L'ambito delle analogie testuali e degli incastri è, però, assai ampio, come documenta il saggio, che ne deduce conseguenze da applicare sia ai problemi della cronologia dei sermoni sia al posto da assegnare ai filoni di tradizione testuale sopra citati. La miscellanea accoglie, infine, una introduzione bibliografica a Leone Magno, a cura di G. M. Vian, che articola la documentazione elencando anzitutto gli studi sulla figura del Pontefice, vista nel complesso o in aspetti particolari della sua opera. Altre sezioni sono dedicate alle edizioni e traduzioni, agli scritti, al pensiero e alla dottrina.

La miscellanea risponde dunque in pieno all'intento di preparare il lettore alla piena comprensione dei *Sermoni* di Leone Magno, di cui il Centro di Studi Patristici di Firenze ha programmato da tempo la pubblicazione.

G. Cremascoli

ARISTIDE FUMAGALLI, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo «L'action» (1893) di M. Blondel*, Milano, Glossa, 1997, 376, L. 45.000.

Una tesi per il dottorato in teologia studia *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* di M. Blondel allo scopo di

Digitized by Google

comprendere meglio e approfondire l'attuale discussione teologica sull'opzione fondamentale. La tesi è divisa in tre parti. La prima ripercorre le reazioni del pensiero laico e cattolico all'opera di Blondel. In un primo momento prevale la lettura nella prospettiva logica e ontologica; in un secondo momento ci si concentra sul problema morale, manifesto nell'interrogativo fondamentale del filosofo francese: «Sì o no, la vita umana ha un senso, e l'uomo ha un destino»?

La seconda parte studia analiticamente la riflessione filosofica di Blondel. Questi punta direttamente sul vissuto, il quale pone immediatamente il problema dell'agire, del senso che l'azione riveste per la nostra vita di oggi e per l'eternità. Due contraddizioni sembrano accompagnare inesorabilmente le nostre azioni. La prima: la necessità dell'agire. Non è possibile rifiutarsi di agire, perché il rifiuto è già un'azione; la necessità accompagna sempre l'esperienza morale, «costretta» a muoversi tra i condizionamenti interni e quelli del mondo. La seconda: le nostre azioni sono leggere, labili; eppure esse — così almeno si pretende — hanno un influsso eterno. All'interno di tali necessità si ricerca la ricchezza di senso dell'azione; una ricchezza che immette nella profondità dell'azione, della scelta dell'uomo che si chiude in se stesso ovvero si apre a Dio per accoglierlo nell'oggi e nell'eternità come colui che sempre ci supera. L'azione, letta in tutto lo spessore che l'analisi della coscienza e della scelta comportano, rende manifesta questa densità, questa profondità, anche quando esse non sono esplicitamente e formalmente presenti alla consapevolezza del soggetto agente. Sono due le strade da percorrere per attingere il senso profondo: la prima — quella da noi or ora sintetizzata — è lettura dell'agire morale alla dovuta profondità. L'altra strada, secondaria rispetto alla prima, analizza i filosofi che negano più o meno radicalmente l'agire morale e dimostra nel loro pensiero una contraddizione interna. In altri termini, essi non sono in grado di rendere conto e di giustificare l'agire morale in tutto il suo spessore.

L'analisi dell'opera di Blondel immette nella terza parte, che rivisita l'opzione fondamentale, di cui discute l'attuale teologia morale, alla luce del pensiero di Blondel. Non è un'ingenuità metodologica — l'uso dello stesso termine «opzione» — a suggerire all'A. l'accostamento. L'analisi del pensiero di Blondel aveva già messo in risalto che l'azione è interpretabile soltanto nell'orizzonte di una decisione con la quale il soggetto accoglie o rifiuta l'apertura a Dio; la risposta del soggetto a Dio non si aggiunge all'agire, ma è intrinseca allo stesso agire morale. Il percorso di Blondel non ignora Kant, ma segue un cammino assai diverso: mette a nudo la densità dell'azione com'è vissuta nell'esperienza morale; non cerca le condizioni trascendentali della sua intelligibilità e della sua realtà, come sulla scia di Kant fanno alcuni teologi moderni. È la «volontà volente» che supera sempre l'oggetto immediato dell'azione e rinvia sempre più in là, all'orizzonte universale dell'essere, che è il simbolo della Trascendenza che mi viene incontro e mi chiede di accoglierla. L'attuale riflessione teologica intende evitare la dispersione dell'agire morale nella moltitudine di atti singoli, vuole cogliere piuttosto l'atteggiamento e la direzione fondamentale. Per conseguenza alcuni teologi distinguono, a volte sino a dividere, l'opzione fondamentale per Dio dalle singole azioni che la manifestano. Altri teologi — l'A. esamina specialmente J. Fuchs — vedono l'opzione fondamentale inerente all'unico e identico atto morale categoriale; essi danno l'impressione, però, di leggere l'atto morale in un contesto trascendentale di matrice kantiana, che non giustificherebbe direttamente la

Digitized by Google

densità teologica dell'agire morale, ma ne descriverebbe le condizioni trascendentali d'intelligibilità. Il limite di J. Fuchs è superato — secondo la tesi — della lettura «ermeneutica» di K. Demmer.

Lo studio, ponderoso e accurato, è per gli addetti ai lavori: sono i teologi morali, i quali con difficoltà riscoprono la necessità di una forte riflessione filosofica, che renda ragione al pensiero laico della speranza che anima i credenti. La lettura, non facile né scorrevole, mostra un'acuta intelligenza analitica. Personalmente pensiamo che Rahner — e Fuchs che a lui si ispira — superino l'orizzonte d'intelligibilità dell'agire morale, per attingere le condizioni trascendentali dell'agire stesso.

F. Cultrera

Cattolici, Chiesa, Resistenza, a cura di GABRIELE DE ROSA, Bologna, il Mulino, 1997, 791, L. 110.000.

Il volume raccoglie gli atti di un convegno nazionale tenutosi a Roma presso l'Istituto Luigi Sturzo il 28, 29 e 30 settembre 1995, al termine di una ricerca triennale, condotta per la prima volta negli archivi diocesani e parrocchiali di tutta Italia. Esso fa parte di un'opera costituita da 7 volumi: i primi 6 raccolgono gli atti dei convegni interregionali di Salerno, Perugia, L'Aquila, Torino, Vicenza e di quello nazionale di Roma, il settimo 60 interviste di cattolici che hanno partecipato alla Resistenza.

Nell'introduzione, G. De Rosa prospetta le molte implicazioni della ricerca effettuata che ha messo in luce problemi di vario profilo e conseguito diversi risultati a livello contenutistico. Tra i problemi ancora aperti ci sono, ad esempio, quelli concernenti l'inventariazione e il censimento delle fonti o il lessico delle fonti ecclesiastiche analizzate, che può suscitare non poche difficoltà per un profano. L'interrogarsi sull'interpretazione corretta del linguaggio postula implicitamente l'individuazione di corretti criteri interpretativi (cfr p. 17).

L'indagine ha fatto emergere anche alcune messe a punto di metodo e storiografiche. Sotto il profilo dei contenuti, lo storico individua 6 punti, che costituiscono, per così dire, l'ordito di questo e degli altri volumi: negli anni della Resistenza non regge più la distinzione «censitaria» tra alto e basso clero; nella maggior parte delle diocesi si riscontra il richiamo alla linea di cautela e di prudenza proposta dal Pontefice, che sembra prevalere soltanto laddove la Resistenza armata non si è organizzata; il ruolo di supplenza e di mediazione della Chiesa tra le parti combattenti e l'assistenza prestata a ebrei, prigionieri di guerra, sbandati ecc.; il comportamento dei vescovi tende a uniformarsi alle direttive della Santa Sede; la consapevolezza crescente per il futuro del Paese e di un sempre più chiaro ruolo politico, soprattutto in funzione anticomunista; l'incidenza delle Chiese locali e dei credenti anche nella situazione politico-militare: l'obbedienza non esclude la molteplicità dell'impegno religioso e delle scelte.

Questi punti sono sviluppati nei singoli contributi, raccolti in 6 parti. Da una prospettiva in cui cattolici, Chiesa e Resistenza sono realtà storiche che si declinano reciprocamente nella presentazione di argomenti a carattere generale (prima parte), si passa ad analizzare le stesse in temi puntuali, che attengono a diverse aree geografiche: Sud, Centro e Nord Italia (seconda parte); alle componenti ecclesiali: episcopato, presbiterato e laicato (terza parte) e alle fina-

Digitized by Google

lità del coinvolgimento della Chiesa e dei cattolici nella Resistenza, individuate nella riorganizzazione della società, della politica e dello Stato (quinta e sesta parte). I contributi della quarta parte sono dedicati ad alcune situazioni specifiche (deportazione come esperienza religiosa; la comunità ebraica di fronte al fascismo; le comunità evangeliche; la questione contadina e quella cattolica nella Resistenza). Fungono quasi da transizione ideale tra le prime tre parti — che si incentrano, specialmente la seconda e la terza, su concetti quali decisione e scelta — e le ultime due, nelle quali si prospettano con maggior evidenza gli sbocchi sociali e politici dell'impegno resistenziale dei cattolici.

Tra i contributi della prima parte, assai stimolante è quello di F. Traniello per la problematizzazione che pone sul piano ermeneutico. Egli parte dall'osservazione che sporadici sono gli studi sugli effetti prodotti dalla seconda guerra mondiale nella sfera religiosa. C'è in campo storico la consapevolezza che la guerra è stata all'origine di molti cambiamenti di pensiero, del quadro valoriale e di referenti culturali ed etici. Per la sfera religiosa, invece, «siamo ancora in attesa di avere un quadro abbastanza ampio che ci dica dell'entità reale, dei contenuti, delle direzioni e degli effetti verificabili di una tale trasformazione» (p. 34). Porsi nella prospettiva d'indagare gli effetti della guerra sulla religione implica che il paradigma storiografico prevalente sia complicato, «assumendo come regola di metodo un principio di circolarità e di interazione tra mutamenti provocati o favoriti dalla guerra nei modi di manifestarsi della religione e nei processi di ridefinizione della stessa coscienza religiosa» (p. 37). Egli propone poi un'interessante verifica di questa ipotesi che implica «una considerazione non convenzionale dell'incidenza esercitata dal fascismo nella sfera religiosa» (p. 38). La proposta di Traniello si ritrova a tratti in alcuni contributi del volume. Si può menzionare, ad esempio, quello di M. Guasco, dedicato al clero. Scrive l'A. che «l'elemento che appare molto più significativo è il delinearsi [...] di una maggiore identificazione del prete con la propria comunità. Un'identificazione [...] che talvolta orienta il prete verso i partigiani, quando fra di essi vi sono i suoi parrocchiani, o lo rende più critico verso i partigiani quando rischiano di diventare un pericolo per la sua parrocchia. Quei preti che avevano ricevuto una formazione che li separava dal mondo, finivano per ritrovarsi del tutto immersi e coinvolti nella sorte del loro popolo, che condividevano fino in fondo» (p. 247). In maniera peculiare, è possibile verificare l'incidenza della prigionia nell'esercizio del ministero. Infatti molti «preti si trovarono a vivere un'esperienza radicalmente nuova, sul piano umano e religioso» (p. 248), condividendo condizioni di vita promiscua, infrangendo le rigide regole liturgiche, utilizzando come strumenti liturgici oggetti destinati ad altro uso, celebrando riti essenziali «con la partecipazione convinta e coinvolgente di quei maschi adulti che erano i maggiori assenti alle loro abituali assemblee» (p. 249).

Spunti interessanti che percorrono in trasversale le diverse parti del volume derivano dall'indagine sulla posizione della Chiesa di prudente equidistanza dalle parti e di attesa. La scelta di essere in qualche modo *super partes* ha conseguito esiti positivi. Ha consentito soprattutto ai singoli di operare una scelta personale, basata su quei convincimenti religiosi maturati in seno alle associazioni cattoliche — in esse, unico spazio alternativo alle associazioni fasciste, si apprendevano e discutevano anche i princìpi della dottrina sociale della Chiesa —, che ha condotto gli uni a una parteci-

Digitized by Google

pazione attiva al movimento resistenziale armato (sia in brigate partigiane cattoliche, sia in altre di diversa ideologia o derivazione), gli altri a quello di assistenza e fiancheggiamento. La stessa libertà di scelta contrassegna anche l'azione dei sacerdoti, che partecipano direttamente o indirettamente alla Resistenza armata, facendosene — è ciò è evidente in maniera particolare a ridosso della fine del conflitto e immediatamente dopo — coscienza critica, quando essa è giudicata dannosa alla popolazione o espressione di ritorsioni e barbare vendette compiute anche su innocenti. Infine, il silenzio e l'attendismo, l'essere prudenzialmente equidistante dalle parti consentono anche alla Chiesa come istituzione di assumere un ruolo attivo. In mezzo al crollo di strutture istituzionali e di certezze ideologiche, la Chiesa rimane spesso punto di riferimento e interlocutore unico; perciò in grado di svolgere una missione di mediazione e assistenziale.

Diversi sono i pregi del volume. Innanzitutto va segnalato il profilo rigoroso dell'approccio al tema. Il ricorso a fonti di varia tipologia ne è una conferma; così come i vari riferimenti a questioni ermeneutiche relative alla Resistenza e al rapporto di essa con la Repubblica italiana. Apprezzabile è l'impegno di sintesi dei molti dati analizzati, che emerge soprattutto laddove si fa riferimento ai risultati presentati nei convegni interregionali; la distinzione presentata tra risultati conseguiti e da conseguire; l'indicazione di aree problematiche o ancora suscettibili di ulteriori indagini.

S. Mazzolini

PIERO BOITANI, *Ri-scritture*, Bologna, il Mulino, 1997, 224, L. 30.000.

L'A. insegna Letteratura inglese all'Università «La Sapienza» di Roma ed è noto agli appassionati di letteratura, oltre che per i suoi saggi e volumi sugli scrittori neri americani, sulla narrativa dell'Inghilterra medievale, su Dante, Chaucer, la tradizione trecentesca, anche per volumi, molto diversi tra loro, come *L'ombra di Ulisse* e il successivo *Sulle orme di Ulisse*, esempi luminosi di saggistica che coinvolge passione, cultura ed esperienza personale. La stessa lettura appassionata è suscitata dal saggio di taglio comparatistico che presentiamo.

In *L'ombra di Ulisse*, Boitani aveva affrontato la storia delle trasfigurazioni del mito di Ulisse attraverso la letteratura dall'Odissea a oggi. Riprendendo quel metodo e quello stile di indagine, a tratti quasi poliziesca, qui viene indagata la Bibbia. Il titolo infatti allude all'operazione di ri-scrittura della Sacra Scrittura. Il volume presenta cinque esempi biblici, distanti nello spazio, nei tempi e nei modi, che hanno generato rifacimenti medievali e moderni. Il primo e l'ultimo capitolo fanno da cornice: nel primo si traccia la linea senza soluzione di continuità tra la fonte J (Jahvista) della Genesi e il T. Mann di *Giuseppe e i suoi fratelli*; nell'ultimo si accostano opere eterogenee legate per allusione intertestuale, situazioni e suggestioni. Il tema di questi due capitoli è il mistero divino, che è nel riconoscimento di Dio e dell'uomo. Il secondo capitolo esamina il cammino nei secoli della storia di Susanna; il terzo pone, attraverso la Genesi, il problema dell'interpretazione; il quarto scende, con Mosè, verso una domanda impaziente sulla Terra Promessa come Nuovo Mondo. Si tratta di letture anche secondo un modello obliquo e cioè non solo di discendenza diretta del contenuto, ma anche di strutture narrative e tematiche.

Autori come Mann, Milton, Roth, Shakespeare, T. S. Eliot e le loro

Digitized by Google

riscritture fanno comprendere come la questione in ballo nelle ri-scritture sia da una parte quello del ri-conoscimento fra Dio ed essere umano e, dall'altra, il fatto che compito di ogni scrittura è ri-scrivere Dio e l'uomo. La parola «riconoscimento» in queste pagine è centrale: l'uomo ha sempre la possibilità di riconoscere Dio, la sua presenza, ed è questa dinamica che muove le analisi. Boitani entra nel fertile campo biblico non da biblista, ma da critico letterario e si mette, con un po' di timore, alla sequela di autori che lo hanno preceduto con opere imprescindibili come E. Auerbach, N. Frye, H. Bloom, M. Sternberg, R. Alter, F. Kermode, H. Fish e G. Josipovici. Ma «la Bibbia [...] è provocante quanto nessun altro testo» (p. 7) proprio perché, che si abbia fede o meno, si propone al lettore nella sua radice doppia: umana e divina. Così l'A. non ha resistito ad affrontare queste pagine e a meditarle per 15 anni prima della loro stesura definitiva.

Boitani trova giustamente il primissimo esempio di ri-scritture bibliche all'interno della stessa Bibbia, quando Genesi ri-scrive Genesi e Giovanni ri-scrive Genesi, e tutto il Nuovo Testamento ri-scrive l'Antico per compierlo. Da qui il percorso si fa quasi inesauribile: dalle immagini nelle catacombe alle immagini di Pasolini, alle note di Bach, alle parole di Dante o di Tasso fino ai nostri giorni. Questo volume dunque è un'altra prova tangibile e affascinante, se ce ne fosse ancora bisogno, di come la letteratura occidentale non abbia mai smesso di confrontarsi con l'immaginario biblico.

A. Spadaro

VANNA IANNI, *La cooperazione decentrata allo sviluppo umano*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1999, 266, L. 32.000.

Ai numerosi testi, rapporti, manuali in materia di sviluppo e di cooperazione, si aggiunge ora questo utile strumento che manifesta la mutata sensibilità odierna. Dopo gli sperperi passati e i dolorosi fallimenti dei grandi progetti guidati dall'alto e frutto di operazioni di vertice, la parola d'ordine è ora decentramento e localizzazione. Questa scelta teorica si incontra ora felicemente con il fenomeno della società civile, che in tutto il mondo, e l'Italia non fa certamente eccezione, manifesta un'insospettata vitalità. Il volume passa diligentemente in rassegna iniziative, organismi, forum, ONG ecc. sorti un po' dovunque per realizzare uno sviluppo umano, decentrato e sostenibile, che non significhi però rifugio nel localismo soltanto per sfuggire alla globalizzazione. È un'opera che vuole quindi suggerire una nuova filosofia dello sviluppo e ne suggerisce i metodi.

Sapendo quanto siano fragili queste costruzioni teoriche, l'A. presenta anche alcune esperienze già in atto, come il Progetto Atlante per la Bosnia Erzegovina (a cui nel 1997-98 hanno partecipato 150 Comuni, 10 Province e più di 120 associazioni italiane) e il Programma per la promozione dello sviluppo umano a livello locale, in America Centrale, che si realizza grazie a una fitta rete di relazioni di cooperazione tra città europee e dipartimenti centroamericani. Il volume è utile a tutti gli operatori di un settore, come quello della cooperazione, in perenne sviluppo e in ricerca di nuovi metodi e soluzioni, diverse da caso a caso, da epoca a epoca. Ma, al di là dell'accurata sistemazione teorica, forse pesante per il lettore comune, l'idea centrale sottostante di una cooperazione decentrata, a cui deve corrispondere la partecipazione degli

Digitized by Google

interessati (soprattutto a livello locale, comunitario ecc.) è preziosa per tutti ed è una delle prospettive più promettenti per il futuro. Sono del resto le dimensioni che anche gli ultimi Rapporti sullo sviluppo umano dell'UNDP, hanno costantemente manifestato.

G. Salvini

ANGELO MARCHESE, *Amico dell'invisibile. La personalità e la poesia di Eugenio Montale*, Torino, SEI, 1996, 288, L. 27.000.

«Raramente ho trovato critici così intelligenti» (p. 275): così Montale scriveva nel 1976 all'A. E che non si trattasse di un banale complimento o di formale cortesia risulta da alcuni dati: il poeta si raccomandò, sia pure con garbo, che il saggio *Visiting angel*, dello stesso Marchese, fosse fatto pervenire ai maggiori critici che avevano studiato la sua poesia (p. 227); e fu lo stesso Montale a suggerire di affidare a lui la preparazione di un'antologia della propria opera (p. 279). Nel centenario della nascita del poeta ha visto la luce *Amico dell'invisibile* (titolo desunto da parole scritte alla sorella dal giovane Eugenio, militare durante la prima guerra mondiale, nel 1917), dove sono confluiti — non senza eleganza tipografica — in una nuova organizzazione vari scritti anteriori dello studioso, frutto di un pluridecennale appassionato impegno critico. In epigrafe una breve poesia di Montale dedicata a Marchese (contenuta nel *Diario postumo*, il libro su cui si sono sollevate poi tante polemiche).

Dopo i dati biografici salienti del poeta, cioè quelli che più incidono sull'opera letteraria, e la presentazione della produzione alla luce della sua psicologia e *Weltanschauung*, l'A. offre un'attenta disamina delle molteplici, disparate fonti culturali, filosofiche e letterarie a cui ha attinto quel formidabile lettore che fu il poeta genovese. Seguono alcuni saggi di accuratissime analisi strutturali-semiologiche, in seguito rivisitate e rese più «puntuali», anche in rapporto all'evolversi della critica (p. 51), talora accompagnati da giustificazioni della metodologia seguita (cfr, ad esempio, p. 72), sostenuti da rigore filologico e da acume interpretativo che si avvale anche della padronanza con cui si muove l'A. nella selva della critica montaliana, con occhio di chiaro discernimento e con intuito sicuro. Particolare attenzione è rivolta alle dimensioni temporali (e di conseguenza al valore della memoria nella poetica di Montale).

L'interesse di Marchese è in gran parte polarizzato dalla «religiosità dubbiosa e tormentata del poeta» che nasce non già da «carenza di strumenti intellettuali», «ma dal convincimento, patito nella carne, che qualcosa deve pur permanere nello stravolgersi dei fenomeni» (p. 23). Montale nichilista o religioso? Da una parte è messa in risalto la negatività della metafisica del poeta, in particolare da *Satura* in poi; dall'altra si indaga su tale negatività, ché il «tragico problematicismo» lo fa insistere «nella continua demistificazione delle immagini comode o rassicuranti dell'alterità» (p. 163) e oppone il suo Dio a quello della religione rivelata, o meglio reificata» (p. 162). Sì, «assurdità di un'"altravita"», ma in quanto «intesa ancora come reificazione dell'assoluto» (p. 164), come costruzione stucchevolmente consolatoria, opera delle mani dell'uomo, in virtù della quale «il Dio della nostra civiltà diventerà sempre più una suppellettile del nostro *comfort* quotidiano» (così Montale in *Auto da fe*). Perché il suo Dio «è radicalmente Altro, ma non è il Nulla

Digitized by Google

(pp. 28 e 163), ed è citato P. V. Mengaldo che, proprio analizzando il poeta genovese, scrive: «La poesia moderna parla sempre più spesso *d'altro*, elude il proprio oggetto nascosto, perché solo parlando *d'altro* può alludere all'*Altro*» (pp. 210 e 221). «Tutt'altro che scettica, la mente montaliana è sempre aperta al mistero dell'"ordine diverso" di cui si parla in *Visita a Fadin*» (p. 30).

È preso poi in esame il più volte ricorrente accostamento Montale-Leopardi per il comune culto del «solido nulla»: il ligure «porta alle estreme conseguenze il "nichilismo eroico"» del marchigiano (con rinvio alla critica leopardiana di Cesare Luporini e Emanuele Severino), ma «rovesciandolo in un inquietante problematicismo metafisico-religioso, che è il vero *Leitmotiv* della sua poesia» (p. 221). Certo, la religiosità montaliana è scomoda e paradossale, perché in essa convivono due anime, «scepsi e credenza, entrambe tremolanti d'angoscia esilarata» (così Oreste Macrì, citato alle pp. 220 e 245), ma il paradosso si fonda, secondo il pensiero di Angelo Jacomuzzi, anch'egli citato alla p. 245, sul «rovesciamento paolino per il quale la scelta di Dio, ciò che rimane ai suoi occhi, si configura in direzione opposta a quella del mondo e della storia», con richiamo a *1 Cor* 1,27-29.

Nella parafrasi-interpretazione di *Incespicare* (una poesia di *Satura*), Marchese così presenta il pensiero di Montale: «Una volta Dio come Padre, nella persona del Cristo, disse tutta la verità, ma nessuno lo comprese» (p. 244). E citando le parole del poeta in *Auric e Char*, a proposito del secondo personaggio («Si potrebbe dirlo un pessimista se il suo non fosse un pessimismo che rivela una fede profonda, oscura forse a lui stesso, forse la sola fede possibile a un uomo d'oggi»), le introduce con un cauto (e forse trepido) «probabilmente un autoritratto per interposta persona» (p. 248): ipotesi più che fondata, dato che per Montale *il nulla e il tutto / sono due veli dell'Impronunciabile* (*Il tuffatore*, p. 164).

P. Millefiorini

LORENZO DE CARLI, *Internet. Memoria e oblio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, 156, L. 24.000.

Lorenzo De Carli è un linguista, autore, tra l'altro, di un saggio dal titolo *Proust. Dall'avantesto alla traduzione*. Non è dunque un esperto informatico. Proprio le sue competenze vengono applicate nel volume che presentiamo alla realtà della Rete. Si sa come questa «novità tecnologica» sia in realtà basata, almeno fino ad ora, strettamente sulla scrittura e come essa sia un veicolo rapido ed efficace di comunicazione di testi, come abbiamo già dettagliatamente illustrato nella nostra rivista (cfr *Civ. Catt.* 1999 III 27-40). De Carli compie una articolata e suggestiva riflessione su internet e il concetto di «testo», giungendo alla conclusione che internet non sia in realtà un flusso di testi, ma sia essa stessa un testo: c'è un solo testo, internet, di cui nessuno è l'autore, che si riferisce a se stesso e che è di fatto non esauribile. L'identità degli utenti esce da questo testo come i personaggi escono dalla trama di un romanzo. Internet insomma è qualcosa che va al di là della rete di cavi e connessioni e va al di là anche di una mera raccolta di testi correlati ipertestualmente che fanno riferimento a una realtà tangibile fuori di essa. Si tratta insomma di una realtà paragonabile al testo di un'opera narrativa, la quale fonda soltanto in se stessa, nella dimensione spazio-temporale in cui si muovono i suoi protagonisti, la sua ragion d'essere.

Digitized by Google

La tesi di De Carlo è senza dubbio un forte stimolo alla riflessione. La dinamica che si sviluppa in rete può essere descritta formalmente come dinamica di «gioco» e l'atteggiamento del navigante come atteggiamento di giocatore. All'essere proprio del gioco non è pertinente che il giocatore si atteggi nei suoi confronti come verso un «oggetto». Su una base in qualche modo simile, ad esempio, il filosofo H. G. Gadamer si è occupato dell'opera d'arte, negando nei confronti di essa un rapporto di soggetto a oggetto, affermando anzi che il soggetto dell'esperienza artistica non è la soggettività di colui che esperisce l'opera d'arte ma l'opera stessa. Infatti il gioco raggiunge il proprio scopo soltanto se il giocatore si immerge totalmente in esso. Il soggetto del gioco dunque non è il giocatore ma il gioco stesso che si produce attraverso i giocatori. Così chi naviga e «scrive» nella rete non è soggetto: è soggetto la situazione che si produce attraverso la navigazione. Così l'utente della Rete è vero autore in modo formalmente simile a un giocatore sul campo: egli fa il gioco ma nello stesso tempo il gioco si fa attraverso di lui.

Nella prima parte del saggio l'A. esamina le strategie con le quali internet stabilisce le coordinate di uno spazio composto da un numero sempre crescente di testi, letto tra le teorie di J. Lotman, F. Moretti ed E. Bloch. Nella seconda parte, alla luce di M. Bachtin, si sofferma sul modo in cui si configura il tempo in internet. La terza e ultima parte del libro, dedicata all'ecologia della Rete, riflette criticamente sulla possibilità, oggi resa più facile, che le tecnologie della comunicazione consentono di reinventarsi una tradizione e di manipolare la memoria storica, relegando il resto nell'oblio, fino a tratteggiare a tinte fosche la previsione secondo la quale il testo digitale «che racconterà gli eventi umani del prossimo futuro non solo non farà più riferimento ad alcunché fuori di sé, ma sarà di una natura tale da consentire la manipolazione delle cose enunciate, nonché dei soggetti che le enunciano» (p. 11).

I riferimenti di indagine posti in essere da De Carli sono, come è facile constatare, non tecnici ma linguistici, e il volume è anche una prova di come questi strumenti siano efficaci per una comprensione maggiore della realtà delle reti informatiche. La validità delle tesi esposte potrà essere valutata alla luce dei futuri sviluppi, come lo stesso A. lascia intendere. Per adesso è indubbio che si possa valorizzarle, affermando che si tratta di *una* visione, di *una* prospettiva peculiare e soprattutto globale sulla rete che, anziché soffermarsi soltanto sul livello dell'interazione lineare tra gli utenti connessi, cerca di coglierne un significato complessivo, considerando la Rete nella sua assolutezza autoreferenziale.

A. Spadaro

C. E. B. CRANFIELD, *La Lettera di Paolo ai Romani (Capitoli 1-8)*, Torino, Claudiana, 1998, 264, L. 36.000.

Molti cristiani si sentono intimiditi di fronte alla Lettera ai Romani, uno scritto complesso, la cui interpretazione è ulteriormente complicata dal peso dei problemi di ordine teologico ad essa connessi. Inoltre, pur essendo la bibliografia relativa a questo scritto assai ampia, tuttavia si tratta, in genere, di commenti piuttosto tecnici, che possono scoraggiare il credente medio, il quale comunque desidera approfondire la sua fede. Il libro che presentiamo in un certo senso raccoglie tali esigenze e vi risponde proponendo un commentario alla Lettera che intende salvare il rigore esegetico

Digitized by Google

e insieme essere accessibile a un pubblico più ampio. In realtà, si tratta soltanto del commento alla prima parte della Lettera, al quale seguirà il secondo volume, dedicato ai capp. 9-16, ma già da questo testo emergono le caratteristiche dell'esegesi offerta. L'A., dopo aver scritto un commentario di tipo tecnico alla Lettera ai Romani, ne propone qui una sorta di divulgazione, una versione ridotta, con meno dettagli esegetici, senza i caratteri greci, praticamente senza note né bibliografia, più attento però alla comunicazione del messaggio teologico dello scritto.

L'introduzione vale presumibilmente anche per il secondo volume, poiché affronta alcuni problemi che vanno anche al di là della porzione di testo presa in esame; per esempio, se Paolo può essere considerato l'autore dell'intera lettera o meno, in particolare del cap. 16; se la comunità di Roma è il destinatario reale della stessa, oppure se lo scritto in questione non debba piuttosto essere considerato una sorta di enciclica, o lettera circolare, successivamente adattata ai cristiani di Roma; l'occasione per la quale essa è stata scritta ecc. Sembra di poter dire che i princìpi ispiratori dell'introduzione siano l'essenzialità e la sobrietà, perché essa è assai stringata e consente dunque al lettore di cogliere rapidamente le questioni in gioco. D'altra parte, però, può indurre erroneamente a pensare che i problemi siano semplici o che siano solo quelli esposti, mentre forse il discorso è più complesso, ma questo è il rischio cui si espone chi si sforzi di mediare e di rendere ampiamente accessibili contenuti apparentemente astratti. Dal punto di vista didattico, poi, è forse più corretto non «ingolfare» l'ascoltatore con tante ipotesi che potrebbero inizialmente disorientarlo, facendole piuttosto emergere in un secondo momento, dopo che si è presa maggior confidenza con il testo.

L'A. presenta (p. 11 s) la struttura della lettera, senza spiegare il perché di tale divisione, a partire dalla quale sarà poi successivamente commentato il testo. Non si fa una lettura corsiva del testo, ma lo si commenta seguendo l'articolazione proposta. Il modo di procedere è semplice e, di nuovo, essenziale. Ogni capitolo si apre infatti con la traduzione del testo che l'A. offre e che costituisce già un'interpretazione orientativa perché l'originale greco presenta un certo numero di problemi, sui quali poi Cranfield ritorna, anche per giustificare le proprie scelte. Segue poi il commento puntuale del testo, versetto per versetto oppure parola per parola quando si individuano particolari difficoltà, come nel caso di *Rm* 1,16b-17, che presenta il tema generale della lettera. Su questi versetti si è, per così dire, «accanita» l'esegesi, sia per l'obiettiva rilevanza che essi hanno all'interno della lettera, sia per le difficoltà che essi hanno suscitato, le quali sono non tanto di traduzione quanto di interpretazione del greco. Infatti, non è la stessa cosa parlare di «giustizia», o di «giustificazione» in ebraico o in greco, in inglese o in italiano, per cui bisogna introdurre un certo numero di distinzioni per evitare possibili fraintendimenti.

Si apprezza soprattutto in questa parte lo sforzo che l'A. compie per far comprendere il discorso e che il traduttore italiano a sua volta ripete quando cerca di ulteriormente precisare il discorso per un pubblico diverso da quello di lingua inglese (p. 35 s). Per esempio, il sostantivo «giustizia» ha valore forense nel testo di *Rm* 1,17, ma non è chiaro se con esso si indichi l'azione di assolvere (il conferimento di uno *status* di giustizia a qualcuno), oppure la situazione che ne deriva per la persona che è oggetto dell'azione, cioè la condizione di essere stato assolto (lo *status* conferito di giustizia). L'A. presenta il problema con le ragioni pro e contro e poi fa la sua scelta.

Digitized by Google

Sembra emergere un'interpretazione della Lettera ai Romani che effettivamente diventa parlante anche per l'oggi, nonostante le questioni ecclesiali suonino diverse. Questo mostra che il coraggio di affrontare un testo difficile paga, in termini di intelligenza complessiva e di orizzonti che si aprono. Non è escluso, poi, che la distanza dai problemi ecclesiali e pastorali contemporanei si traduca in un guadagno, nel senso dell'acquisizione di una luce che si riverbera sull'oggi. È, in ultima analisi, il vantaggio che offre la lettura dei «classici», tra i quali la Lettera di Paolo ai Romani può essere sicuramente annoverata.

D. Scaiola

El Greco. Identità e trasformazione. Creta. Italia. Spagna, a cura di JOSÉ ÁLVAREZ LOPERA, Ginevra - Milano, Skira, 1999, 479, con ill., s.i.p.

Il Museo Thyssen-Bornemisza di Madrid (3 febbraio-16 maggio), il Palazzo delle Esposizioni di Roma (2 giugno-19 settembre) e la Pinacoteca Nazionale-Museo Alexandros Soutzos di Atene (18 ottobre-17 gennaio) sono le tre sedi deputate a ospitare, nel corso del 1999, la mostra sull'artista di origine cretese Domenikos Theotokopoulos detto El Greco (1541-1614), perché furono i tre Stati che ospitarono l'artista e ne plasmarono in certo modo l'identità. Il catalogo della mostra, curato da studiosi provenienti da Grecia, Italia, Spagna e Gran Bretagna, pubblicato con la consueta cura dall'editore Skira e preceduto da numerose e prestigiose presentazioni da parte delle autorità dei tre Paesi cooperanti, costituisce senza dubbio il maggior sforzo critico e interpretativo dell'opera e della personalità dell'artista definito, da uno dei suoi primi studiosi, il «Delacroix del Rinascimento». I saggi, molto ampi ed esaustivi, ne analizzano ogni aspetto della cultura, soffermandosi anche, intelligentemente, sulla fortuna critica che, dalla metà dell'Ottocento, permise di riscoprire un artista da lungo tempo dimenticato: così proprio in apertura di catalogo il Curatore traccia la storia di un secolo di ricerche e interpretazioni su El Greco, che gettarono i fondamenti per una lettura della sua opera.

Con l'intervento di M. Constantoudaki-Kitromilides inizia l'analisi vera e propria del percorso artistico di El Greco, con la produzione giovanile, che affonda le radici nell'arte del XV e XVI secolo a Creta; questi due secoli infatti videro fiorire, nella piccola isola del Mediterraneo, un Rinascimento culturale di alto livello, che produsse effetti importanti nel campo sia delle lettere sia delle arti figurative. Le conoscenze odierne sulla pittura cretese, in particolare quella delle icone (di cui alcuni esempi sono stati affiancati, in mostra, alle opere dell'artista), si è arricchita in questi ultimi anni grazie allo spoglio di documenti conservati in archivi veneziani, che hanno rivelato la straordinaria vivacità culturale nell'isola dal XIII al XVII secolo. L'atmosfera artistica che dunque circolava a Creta, unita alle tendenze personali e al talento, furono determinanti per la definizione degli orientamenti giovanili di Domenikos.

Il periodo italiano, databile tra il 1566 e il 1576, e ricostruito in catalogo da L. Puppi, segna certamente il momento di maggior crescita per l'artista, prima «discepolo» del Vecellio e frequentatore dei cantieri di Tintoretto e Jacopo Bassano a Venezia, poi dal 1570 a Roma grazie a una raccomandazione di Giulio Clovio al cardinale Alessandro Farnese. Molto interessante è l'analisi di tre versioni di un soggetto parti-

Digitized by Google

colarmente caro a El Greco, ovvero la «Guarigione del cieco», che assume nelle tre tele significati sempre diversi e di cui la più interessante nasconde un coinvolgimento personale dell'artista, il quale, assimilatosi al cieco nato, testimonia della sua conversione alla fede cattolica, lui che proveniva da una famiglia ortodossa. Gli anni romani sono ulteriormente messi a fuoco dal soprintendente C. Strinati in un saggio che traccia un quinquennio particolarmente intenso per la storia artistica della Città Eterna: gli anni tra il 1570 e 1575 infatti furono caratterizzati da molti cantieri, in cui si realizzarono cicli pittorici sia religiosi sia profani, come l'Oratorio del Gonfalone e la Villa Farnese di Caprarola, dove operarono gli Zuccari e altri importanti artisti. Le contraddizioni della realtà romana messe in evidenza da Strinati costituirono per El Greco una spinta a creare un nuovo stile, a esaltare l'idea del «personaggio figurativo», a individuare generi diversi e un'apparente differenza tra il sacro e il profano, in linea con i dettami del Concilio di Trento.

Un'altra serie di opere del Theotokopoulos, lungo tutto l'arco del suo soggiorno in Italia, sono proposte nel saggio di M. Marini, mentre la sua attività in Spagna, dove rimase ben 37 anni, è tratteggiata da J. M. Pita Andrade. La decisione di lasciare l'Italia fu causata da alcuni dissapori maturati in ambito romano e anche dalla sua frequentazione, a Palazzo Farnese dove egli visse qualche tempo, di una serie di artisti spagnoli giunti a Roma in quegli anni, che gli fornirono appoggi e referenze per aprirsi un varco in terra di Castiglia. Inizialmente El Greco desiderava raggiungere Madrid, dove fervevano nel 1576 gli accordi e le contrattazioni dei pittori per decorare l'Escorial; invece egli si fermò a Toledo, e grazie alla fama che già lo accompagnava, ottenne molte commissioni di grandi *retablo* con dipinti — pensiamo a quelli per la chiesa di Santo Domingo el Antiguo, di Talavera la Vieja, del Colegio de Dona Maria de Aragón a Madrid, del Colegio de San Bernardino e della Caridad di Illescas — che gli permisero di maturare il proprio stile in opere di più ampio respiro. In questi anni, lentamente, accanto alle opere di maggior impegno, l'artista cominciò a realizzare anche una serie di tele che costituiscono esempi precoci di un repertorio di temi che verranno trattati nel corso di tutta la sua vita e insieme contengono *in nuce* quei cambiamenti iconografici e stilistici che, attraverso un andamento pittorico sempre più fluido, l'uso del colore vibrante e l'esaltazione dei valori espressivi, lo avrebbero condotto verso un linguaggio definito «espressionismo puro».

Gli ultimi due saggi sono di F. Marías e di D. Davies e riguardano uno il pensiero artistico di El Greco e l'altro la sua «visione mistica», con la caratteristica «incarnazione del peculiare sentimento religioso spagnolo del XVI secolo». Una spinta notevole agli studi critici sul pensiero poetico dell'artista venne dal ritrovamento di due serie di testimonianze autografe, che Marías analizza fino a rendere manifesta quella volontà di raffigurare una visione personale dell'oggetto, il quale, tradizionalmente immobile e antinaturale, viene invece «materializzato» sulla tela mobile e vivo, attraverso un illusionismo della percezione dell'apparenza visiva in movimento. Infine Davies affronta l'aspetto eminentemente religioso dell'opera del Theotokopoulos, profondo conoscitore sia della dottrina sia della spiritualità cattolica, come testimoniano i libri della sua biblioteca, le sue relazioni umane e il particolare svolgimento dei soggetti nei suoi dipinti. Il suo pensiero riflette, come i pittori di icone così attivi nella sua terra di origine, la tradizione platoni-

Digitized by Google

ca nel mondo cristiano, che tentava di esprimere il significato spirituale dei temi sacri tramite l'iconografia e lo stile pittorico. El Greco si prefissava dunque di manifestare figurativamente la purificazione dei sensi, l'illuminazione della mente, il dissolversi dell'ignoranza e la ricerca dell'amore divino attraverso — e in questo fu un geniale precursore — espedienti tecnici, come le forme che si smaterializzano e si allungano, i colori che diventano sempre più puri e brillanti, la luce incandescente e sfolgorante e lo spazio reso sempre più indefinito, vuoto e oscuro. La sua ricerca di chiarire il significato spirituale dei temi sacri e di facilitare l'ascensione della mente dei fedeli a Dio si è meravigliosamente manifestata, e anche per noi, oggi, le sue opere sono una lezione di alta spiritualità.

A. Lenzi

SEGNALAZIONI

NELLO VENTURINI, *La ricerca dell'Assoluto. Dio c'è? Chi è?*, Roma, Coletti, 1998, 885, L. 85.000.

L'opera si presenta come una specie di enciclopedia sul problema di Dio, redatta com'è fondamentalmente per nomi di persone che della questione si sono occupati e queste persone sono fondamentalmente filosofi, anche se essa, nel presentare la teologia — il discorso pro o contro Dio nel generico senso originario di Platone — si divide nelle tipiche parti della Storia della filosofia, antica, medievale, moderna e contemporanea. All'inizio c'è una prima parte, sempre in compendioso stile enciclopedico o per schede nominali, sull'Assoluto nelle grandi religioni (zoroastrismo, induismo, buddismo, taoismo, confucianesimo, islamismo, ebraismo) (17 pagine). Alla fine c'è una parte non più storica ma teoretica o sintesi di teologia filosofica (25 pagine) esposte per tesi seguita da obiezioni e risposte brevi. Come si vede la parte massiccia del volume è costituita dalla filosofia. Il criterio programmatico consiste nel dare il nome del filosofo, le informazioni bio-bibliografiche utili, una breve presentazione del suo pensiero e una breve scelta di passi del filosofo in questione.

L'A. difende la sua selezione di nomi (523), che non è quindi totale e onninclusiva, e quella ancor più difficile di passi, a sostegno della presentazione della posizione del singolo filosofo. Ovviamente una simile opera, proprio per la sua natura corrisponde all'intenzione dell'A. stesso, è diretta a un pubblico determinato. Non è né fatta né diretta a specialisti; si legge e si usa come una qualsiasi opera di consultazione, per un'informazione rapida, chiara su questo o quel filosofo che si è occupato della ricerca dell'Assoluto pro o contro, con quali argomenti, con quali risposte, valide oppure no. Dal pubblico l'A. non ha escluso neppure chi non avesse studiato filosofia, o l'avesse dimenticata.

Con queste premesse l'opera è da giudicare sulla difficile connessione tra brevità richiesta dal contenimento del numero di pagine e dei costi, e la chiarezza nell'esposizione precisa del pensiero di un filosofo. La fatica è stata certo molta: l'esito sarà giudicato diversamente da chi la troverà troppo facile e chi invece la troverà veramente adatta ai suoi interessi. A nostro parere il valore dell'opera dipende dal lettore che incontra e dalla cultura filosofica di cui esso dispone. Ma l'A. ha indicato con chiarezza chi vuole servire.

G. Pirola

Digitized by Google

ORAZIO PETROSILLO, *Canto alla Madre di Dio. Meditazioni mariane di un giornalista*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1999, 182, L. 20.000.

Il contenuto del presente volume è nel sottotitolo: «Meditazioni mariane di un giornalista». Le meditazioni sono state tenute nella cattedrale di Monopoli (BA), nel 1997, per la novena della Madonna della Madia, protettrice della città. Opportunamente ritoccate, appaiono in questo sorprendente volume, con una lusinghiera introduzione del card. Lucas Moreira Neves. «Sorprendente» per cinque elementi che lo caratterizzano. Prima di tutto, l'affettuosità, virile vibrante profonda, che conferisce alle meditazioni un senso di freschezza e di poesia. In secondo luogo, la sicurezza dottrinale e l'impostazione teologica. L'A. non ha inteso comporre un trattato teologico, ma si muove sul solido terreno della teologia per il suo «canto alla Madre di Dio». Questo canto — è il terzo elemento — ha un fascino particolare dovuto allo stupore per il mistero (di bellezza, grandezza, amabilità) che si concentra nella *Theotòkos*. Scorrendo «gli oltre 170 titoli con i quali, in questo libro, viene indicata Maria» (p. 10), le meditazioni si ammantano di gioia («C'è la gioia di cantar Maria perché protagonista dell'avventura più esaltante che sia mai capitata a una creatura» [ivi]): gioia che diventa più intensa al pensiero che la Madre di Dio è anche la Madre nostra. È, questo, il quarto elemento che caratterizza il volume. L'ultimo riguarda lo stile: giornalistico, cioè spigliato, immediato, colorito, del tutto estraneo all'«ecclesialese» (ma con qualche piacevole civetteria giornalistica: «bolero per Maria», «dal grande scoop alla joinventure», «le cinque *w* di Maria»). L'A. conosce l'arte di rivolgersi all'uomo d'oggi e di presentare il dogma mariano in termini giornalisticamente accattivanti, ma senza sconfinare nella faciloneria.

Le prime sette meditazioni sono ispirate all'*Alma Redemptoris Mater*, le ultime due all'episodio di Cana e al mistero dell'Assunta. In pratica è presentata tutta la mariologia in chiave moderna. Molto citato è il *Nuovo dizionario di mariologia* e, tra i teologi, De Fiores, Laurentin (con i tanti autori, antichi e moderni, da essi riportati), de la Potterie, Bruno Forte e altri. Nella presentazione il card. Moreira Neves scrive: «Orazio Petrosillo [...] ci ha fatto vedere come un laico, un giornalista, possa essere capace non solo di amare la Madonna e di guardarla, ma di parlare di lei ai suoi contemporanei».

F. Castelli

STEFANO DE FIORES, *Maria nella vita secondo lo Spirito*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1998, 294, L. 30.000.

Nella recensione di una precedente opera dello stesso A. (*Civ. Catt.* 1993 IV 307) si diceva che «l'opera [...] si presenta come frutto maturo di un lungo e profondo itinerario di riflessione», e la si lodava «per il prestigio che essa conferisce alla teologia italiana». A maggior ragione possiamo ripetere tale elogio di fronte a quest'ultimo lavoro dell'ormai ben noto mariologo, certamente frutto ancora più maturato nella riflessione e più completo nella sua struttura e trattazione.

Si riparte anche qui dall'analisi della presenza di Maria nella spiritualità contemporanea; la si rilegge più approfonditamente alla luce della Parola di Dio; se ne ritraccia l'itinerario nella storia della tradizione ecclesiale sino ai giorni nostri. Segue la parte più teologica con una precisa introspezione sulla spiritualità

Digitized by Google

cristiana inculturata, in cui si iscrive la dimensione mariana come icona ralazionale di essa e di ogni itinerario spirituale. Sono pagine che toccano argomenti non facili; ma l'A. li sa affrontare con grande chiarezza e onestà, non sfuggendo alle difficoltà proposte e corroborando proposizioni e conclusioni con l'appoggio dei teologi più recenti e più esperti. Termina infine con la presentazione della spiritualità monfortana attualizzata, che gli sembra anche adatta alla soluzione del concetto di consacrazione (teologicamente ristudiato nell'ultimo capitolo), meglio espresso, nella sua concezione cristico-mariana, da san Luigi Grignion di Montfort che parla di «consacrazione di se stessi a Gesù Cristo, Sapienza Incarnata, per le mani di Maria».

Il volume è un vero e completo manuale di mariologia, ma ormai ben lontano dalla pura maniera deduttivistica degli antichi trattati, per offrirci, attraverso una serena e attenta attualizzazione, una persuasiva e convincente giustificazione dell'efficace presenza di «Maria nella vita dello Spirito». Una piccola inesattezza (p. 221): santa Teresa d'Avila ha fondato non 60, ma 18 conventi.

I. M. Ganzi

WUPPERTAL INSTITUT, *Futuro sostenibile. Riconversione ecologica Nord-Sud. Nuovi stili di vita,* a cura di WOLFGANG SACHS - REINHARD LOSKE - MANFRED LINZ, Bologna, EMI, 1997, 359, L. 25.000.

Anche se non recentissimo, riteniamo utile presentare questo Rapporto che si occupa di clima, ambiente ed energia, commissionato dalla sezione tedesca di *Friends of the Earth* e dalla *Misereor*, cioè l'organismo della Conferenza Episcopale tedesca che si occupa dello sviluppo. Il ponderoso volume rende conto della complessità dei problemi affrontati. Si tratta di un approccio pluridisciplinare a un'ampia serie di problemi affrontati simultaneamente. Si intende così affermare che soltanto tale approccio rende possibile il dialogo tra specialisti che altrimenti non si sarebbero incontrati, ma l'effetto può essere sconcertante, per la vastità e il numero dei temi. La tesi del volume è la necessità di modificare qualitativamente e quantitativamente il nostro attuale sviluppo (basato sull'idea del «più lontano, più veloce, in maggiore quantità possibile») per renderlo sostenibile a livello mondiale, in modo che tutti vi possano partecipare.

I dati e gli esempi presentati sono numerosi e interessanti, anche se riferiti prevalentemente alla Germania, dove il Rapporto è stato confezionato. Dopo un bilancio della situazione attuale, abbastanza pessimistico, dal punto di vista ambientale e (in parte) umano, si propone una lunga serie di idee guida, che dovrebbero aiutare a trovare nuove direzioni verso le quali far evolvere il sistema economico industriale occidentale in modo da renderlo meno distruttivo e più equo, sia tra Nord e Sud, sia ad esempio tra città e campagna. Infine il Rapporto tenta di delineare il contesto nel quale queste trasformazioni vanno effettuate. Il volume ha suscitato un ampio dibattito e questo è già positivo. Per alcuni studiosi esso dà troppo per scontata l'accettazione del sistema capitalistico, per altri è troppo utopico (specialmente in materia di energia, dove sembra alle volte contraddittorio nelle direzioni suggerite) e condurrebbe a un collasso delle nostre economie, per altri trascura alcuni attori fondamentali dello sviluppo, come ad esempio il ruolo della donna ecc.

Ma gli interrogativi posti dagli AA. non vanno elusi, ed è bene che vengano affrontati anche a livello di opinio-

Digitized by Google

ne pubblica, trattandosi di scelte che riguardano tutti. Alcune trasformazioni auspicate sono già in atto, anche se più per intuizioni o per singole iniziative private e pubbliche che non obbedendo a un orientamento generalizzato e maturato. Che lo studio sia stato commissionato anche da un organismo ecclesiale indica quanto la tematica dell'ambiente e del mondo in cui viviamo e vivremo sia importante anche alla luce di motivazioni cristiane.

G. Salvini

Decalogo, a cura di ARNALDO COLASANTI, Milano, Rizzoli, 1997, 190, L. 20.000.

Il valore religioso delle «dieci parole» si fonda sull'esperienza di un popolo e sulla fede in un Dio che gli è vicino. La loro forza morale non consiste essenzialmente nel divieto di fare certe cose ritenute cattive o proibite, ma nella capacità di individuare i gangli nodali della vita di un uomo e così in qualche modo «costringerlo» alla riflessione e alla conversione. Essi permettono di addentrarsi con una certa semplicità nella complessità dell'animo umano. I comandamenti infatti non possono essere presentati come una soluzione ai problemi dell'uomo, ma come un significato per acuire la nostra coscienza dei problemi etici in un mondo che ha abbandonato definizioni chiare.

Il volume curato raccoglie questo modo di intendere i comandamenti e lo restituisce in forma narrativa. Aurelio Picca, Antonella Anedda, Linda Ferri, Rocco Carbone, Luca Doninelli, Carola Susani, Sergio De Santis, Pia Pera, Laura Pariani, Erri De Luca raccontano i comandamenti, cercando di cogliere l'essenziale, il significato o anche l'atteggiamento che costituisce il nerbo nella forza di ogni singola parola del decalogo. Si tratta di un'operazione simile a quella compiuta nel cinema dal regista polacco K. Kieślowski e anzi da essa trae ispirazione. In particolare c'è un suo pensiero che nutre la creatività narrativa di questo volume: «Si può dire che ogni storia ha in qualche modo a che fare con i comandamenti: sono stati pensati e creati con tale intelligenza da poter incidere continuamente nella vita. Credo che, qualunque storia uno racconti, sia sempre possibile trovare un rapporto con i comandamenti».

Se la letteratura si confronta con i comandamenti allora significa che essa è «una scommessa sull'uomo, un'occasione per non eludere la profondità della vita» (p. 9). Il libro in fondo non vuole raccontare altro che questo: «La cosa che più conta dello scrivere e del leggere è che davvero niente dell'esistenza vada corrotto o distrutto. La letteratura resta ancora un nutrimento, la ricerca del senso» (p. 12 s).

A. Spadaro

Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in Onore di Ada Lamacchia, Bari, Levante, 1998, 554, L. 50.000.

Come recita il sottotitolo, questo volume è dedicato e offerto ad A. Lamacchia, giunta al termine del suo insegnamento universitario di Storia della filosofia all'Università di Bari, durato per 25 anni. Contribuiscono al volume non solo giovani studiosi dello stesso Ateneo ma filosofi e storici della filosofia, italiani e stranieri, che hanno conosciuto e apprezzato la competenza e la validità del lavoro della Lamacchia.

I temi rispecchiano l'ambito vasto di interessi della stessa docente, come i contributi dedicati a Kant (R. Ciafardone, M. Di Giandomenico, P. Faggiotto, U. Galeazzi, S. Marcucci, A. Rigobello) e alla storia dell'antikan-

Digitized by Google

tismo italiano del 1800 (I. Tolomio) o quelli dedicati alla filosofia spagnola del *Siglo de oro* (C. Baciero, V. Castellano) o a Enrico di Gand (R. Macken, F. Porro). Altri contributi sembrano riflettere maggiormente gli ambiti di ricerca dei singoli autori come quello di R. Busa sulla nomenclatura musicale in Tommaso d'Aquino, di F. Botturi sul senso della storia, di C. Esposito su Heidegger e l'esperienza protocristiana del tempo, di L. Malusa su Rosmini e il problema della nazionalità, di F. L. Marcolungo su un capitolo di storia dell'ateneo patavino, di M. Montari su Vico e Dostoewskij, di G. Piaia sul nesso tra riforma del metodo e fini morali in Cartesio, di A. Pieretti su solitudine e comunicazione in Jaspers, di P. Venditti su Weil, di F. Bottin sul rasoio di Ockham a proposito del riso degli umanisti e le chimere dei medievali. Tra gli stranieri, oltre ai citati C. Baciero e R. Macken, troviamo due contributi di S. Swezaski su Hus e uno di A. Stroll su interpretazione e spazio umano. Il contributo di L. Alici sembra riflettere un interesse rilevante nella ricerca della Lamacchia e cioè il tema della persona, il singolo che però è portatore di una ragione universale. Va citato a parte il contributo di P. Ponzio su un testo di T. Campanella che viene edito in edizione critica in appendice all'articolo.

Ovviamente non possiamo entrare nel merito dei singoli contributi; essi sono in ogni caso veramente validi e utili, a secondo degli ambiti, a coloro che si occupano non solo di storia della filosofia ma di temi teoretici e istanze filosofiche antiche e contemporanee.

G. Pirola

PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vita di Sant'Ignazio di Loyola*, Milano, Gallone, 1998, 377, L. 49.000.

È la ristampa di un libro classico per un'esatta conoscenza della persona di sant'Ignazio e della sua Compagnia. Il p. Ribadeneira (1526-1611) era l'uomo più adatto a questo compito. Accettato in Compagnia da sant'Ignazio stesso; vicino a lui, a diverse riprese, per otto anni; familiare con tutti i primi compagni di sant'Ignazio, venne incaricato da san Francesco Borgia di scrivere questa vita. Era già pronta nel 1569, ma la pubblicazione avvenne soltanto nel 1572 a Napoli (non a Roma nel 1569 come si dice nell'introduzione). Indirizzata ai gesuiti, fu scritta in ottimo latino. Nel 1583 il Ribadeneira ne fece una seconda edizione riveduta e, contemporaneamente, una traduzione in castigliano, risultata un classico di lingua spagnola. Le molte edizioni, anche in varie lingue, attestano il grande successo che essa incontrò. Ciò è dovuto precipuamente a due fattori che danno ragione anche di questa riedizione.

Anzitutto l'autorevolezza storica circa i fatti narrati. Di molti di essi l'A. fu testimone e partecipe; di tutti poté sincerarsi ricorrendo a testimoni coevi e a documenti di prima mano. Sono stati pubblicati i molti suoi appunti in cui annotava puntigliosamente, per ciascun episodio o frase, la fonte autorevole. In secondo luogo, l'A. man mano scopre i sentimenti di sant'Ignazio, contribuendo così a una profonda conoscenza della sua personalità, della sua opera e dell'azione dello Spirito Santo sulla sua anima. Questo fa sì che si risenta meno dell'omissione — in questa edizione — del libro quinto, dedicato, come usava allora, alle singole virtù e ai doni soprannaturali. E, dato il tono molto personalizzato dell'A., figlio del suo tempo, non ci si meraviglia che ci siano pagine che l'ecumenismo di oggi, ritiene superate. È quindi un vero regalo che l'editore ci fa, con questa ristampa, in ottima carta e con perfetti caratteri.

I. M. Ganzi

Digitized by Google

INDICE DELLE MATERIE

VOLUME III DEL 1999[1]

Editoriale, Il carattere ecclesiale della fede cristiana 3
— L'Inferno. Riflessioni su un tema dibattuto 107
— La Croce di Gesù: scandalo e follia 457
Burroni Umberto S.I., La recente legge sui trapianti 471
Capizzi Carmelo S.I., La prima Crociata: nove secoli dopo . 120
Castelli Ferdinando S.I., Giovanni Papini. L'anima intera* .. 55
De Rosa Giuseppe S.I., Chi sono «realmente» i Testimoni di Geova 258
Fantuzzi Virgilio S.I., «La balia» di Marco Bellocchio* 278
— «Lu santu jullare Françesco» di Dario Fo* 504
Ferrari da Passano Paolo S.I., I tribunali internazionali per i diritti umani 403
Lohfink Norbert S.I., La morte di Mosè e la struttura del canone biblico 213
Mennekes Friedhelm S.I., Tra dubbio ed estasi: l'arte e la Chiesa oggi 351
Mucci Giandomenico S.I., Risveglio della spiritualità o domanda inevasa sul senso della vita? 135
— «Lo scisma sommerso». Un saggio di Pietro Prini 366
Navone John S.I., Quale cultura religiosa negli Stati Uniti? . 380
Pirola Giuseppe S.I., Emanuele Severino: della problematicità della legge cristiana 247
Raffo Giuliano S.I., Nomadelfia: una risposta. Nel centenario della nascita di don Zeno Saltini 393
Sale Giovanni S.I., «Il Santo» modernista di Antonio Fogazzaro 41
— L'intransigentismo politico della «Civiltà Cattolica» ai tempi di Leone XIII e Pio X 238
— Repubblica Romana e Risorgimento 486
Serra Angelo S.I., La riproduzione medicalmente assistita .. 223

[1] Un asterisco (*) indica le riviste di stampa e le rubriche dello spettacolo, due asterischi (**) indicano le note e commenti.

Digitized by Google

Spadaro Antonio S.I., Le nuove riviste letterarie in internet. Tra critica e telematica 27
Spillane James J. S.I., La corruzione radicata 145
Vanzan Piersandro S.I., Alessandro Volta: l'uomo, lo scienziato, il credente. Nel bicentenario dell'invenzione della pila 13
— Nella Chiesa e per il mondo da fedeli laici. Aggiornamento bibliografico lazzatiano* 271
— Le infelici eroine di una Rivoluzione fallita* 496
Vattanky John S.I., Il sistema filosofico Nyāya: un aspetto significativo della cultura indiana** 159

CRONACHE

CHIESA

1. *Giovanni Marchesi S.I.*, «La bellezza salverà il mondo». Lettera di Giovanni Paolo II agli artisti 62
2. *Virgilio Fantuzzi S.I.*, Celebrazioni liturgiche pontificie, radio e TV 168
3. *Giovanni Marchesi S.I.*, La prima visita del Papa a un Paese ortodosso (Romania, 7-9 maggio 1999) 286
4. — La settima visita del Papa alla «sua» patria (Polonia, 5-17 giugno 1999) 415
5. — «Al di sopra di tutto vi sia la carità». 1999: nel segno dell'amore per Dio e per il prossimo 514

ITALIA

1. *Michele Simone S.I.*, Le elezioni del Parlamento europeo .. 72
2. — Le elezioni amministrative (13 e 27 giugno 1999) 181
3. — Il Documento di Programmazione Economico-Finanziaria per gli anni 2000-2003 296
4. — La povertà in Italia nel 1998 425
5. — Il Rapporto SVIMEZ sull'economia del Mezzogiorno . 524

ESTERO

1. *Angelo Macchi S.I.*, Cambio di Governo in Israele. I laburisti ritornano al potere 81

Digitized by Google

2. — La fine del conflitto nei Balcani 189
3. — Il semestre di presidenza tedesca dell'Unione Europea . 306
4. — Conclusa la transizione in Sudafrica 433
5. — Il difficile cammino democratico delle Filippine 533

Rassegna bibliografica 90, 196, 314, 442, 541

Acerbi A. 330 - *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. VI/I-III 197 - Alberione E. 103 - Ales Bello A. 100 - Álvarez Lopera J. 552 - Angeli G. 99 - *Arte (L') degli anni '50, '60, '70* 210 - A.S.SI.CE.M. 209 - Ballestra S. 104 - Baroni V. 98 - Beltrame G. 337 - Bianchi V. 343 - Biffi G. 492* - *Bioetica (La)* 203 - Bisicchia A. 346 - Boitani B. 546 - Boldini V. 336 - Borriello L. 334 - Brioschi F. 95 - *Bottega (La) dell'artista* 199 - Bugaro R. 451 - Burton-Christie D. 337 - Cantù F. 332 - Capovilla L. F. 348 - Carapella R. 344 - Casella M. 320 - Cassinelli R. 199 - *Cattolici, Chiesa, Resistenza* 544 - Cavana P. 345 - Coccioli C. 341 - Colasanti A. 557 - Colombo A. 318 - *Colpa e pena?* 330 - Congdon W. 92 - Countryman L. W. 452 - Cranfield C. E. B. 550 - D'Avila-Latourrette V.-A. 346 - *Decalogo* 557 - De Carli L. 549 - De Fiores S. 555 - Del Rio D. 347 - De Ribadeneira P. 558 - De Rosa Gabr. 544 - Di Pastina M. 341 - *El Greco* 552 - *Enchiridion delle Encicliche* 343 - Eusebi L. 330 - Ferrarotti F. 450 - FIDAE 196 - Frabboni F. 326 - Frangi G. 344 - Fratelli Contemplativi di Gesù 339 - Fumagalli A. 542 - Galasso S. 325 - Galimberti C. 317 - Galimberti F. 317 - Genovese R. 206 - Gervasutti L. 340 - Giovanna della Croce 334 - Giovanni XXIII 348 - Goettmann A. 335 - Goettmann R. 335 - Grossman V. S. 339 - *Kieślovski racconta Kieślovski* 212 - Knight Ch. 210 - Korec J. Ch. 335 - Ianni V. 547 - *In cerca di volti* 347 - Landi P. 94 - Léon-Dufour X. 208 - Leopardi G. 94 - Lia P. 333 - Linz M. 556 - Lorizio G. 322 - Loske R. 556 - Macciocchi M. A. 496* - Marchese A. 548 - Marino F. 198 - Martinello C. 337 - Martinetti M. C. 206 - *Maschio e femmina li creò* 443 - Massaron S. 206 - Mazzolini S. 314 - Mazzuca G. 487* - Mezzadri L. 442 -Mirabella P. 90 - *Missioni (Le) popolari della Congregazione della Missione nei secoli XVII-XVIII* 442 - Molinas Leiva E. 349 - Moltmann J. 202 - Mosconi F. 454 - Naldini M. 541 - Niutta F. 102 - Pagliarecci M. P. 103 - Panza G. 210 - Paolazzi L. 317 - Pernoud R. 95 - Petroni F. 207 - Petrosillo O. 555 - Petter G. 101 - Piazza O. F. 202 - Plazaola J. 97 - Polacco F. 205 - *Quale vita?* 447 - Ratzinger J. 92 - *Renoir: dall'Italia alla Costa Azzurra* 329 - Ridley Ph. 206 - Rondoni D. 344 - *Rosmini e Stefanini* 449 - Rossé G. 91 - Russotto M. 338 - Sachs W. 556 - Santanera F. 344 - *Santi del Novecento* 319 - Santucci C. 102 - Savagnone G. 445 - Scola A. 447 - Scorza Barcellona F. 319 - Scurati C. 196 - *Seneca* 102 - *«Sermoni» (I) di Leone Magno fra storia e teologia* 541 - Serpette M. 328 - Solerti G. 343 - Speroni G. 342 - *Spirito (Lo) e la Chiesa* 337 - Stegemann E. W. 323 - Stegemann W. 323 - Stock D. 212 - *Studi e saggi sulla vita consacrata* 349 - Taddei N. 350 - Taricone F. 443 - *Teatro da riscoprire* 103 - Teresa D'Avila 334 - Testori G. 344 - Vanzan P. 349 - Veličkovskij P. 339 - Veltri S. 340 - Venturini N. 554 - Verlinden F. 329 - *Verum et certum* 557 - Vescovo M. 329 - Viglione M. 315 - Villari G. 209 - Volpi F. 349 - Wuppertal Institut 556 - Zanetti E. 201

FILM:

Fino a prova contraria 455 - *Polveriera (La)* 10

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
1999, vol. II:	
p. 204, 9° rigo ALESSANDRO TRETTA,	ALESSANDRO TROTTA,
p. 454, 4° rigo ai quale	ai quali
p. 481, 10° rigo dal fondo Burbery	Burberry
p. 537, 16° rigo Neghiamo *fermamente*	Neghiamo
p. 616, 16° rigo giugere	giungere
vol. III:	
p. 41, nota 2 Agnonetto	Agnoletto
p. 44, 19° rigo Casciolo	Casciola
p. 66, penultimo rigo ripercorre	ripercorrere
p. 186, 5° rigo dal fondo ha perso 2.*675.237*	ha perso 2.382.840
p. 360, 15° rigo Negotieting Rapture	Negotiating Rapture

Nel rispetto della Legge 675/96, sulla tutela delle persone e dei dati personali, *La Civiltà Cattolica* garantisce che le informazioni relative agli abbonati, custodite nel proprio archivio elettronico, non saranno cedute ad altri e saranno utilizzate esclusivamente per l'invio della rivista.

Collegio degli scrittori de «La Civiltà Cattolica»: GianPaolo Salvini S.I. (*direttore*), Michele Simone S.I. (*vicedirettore*), Giuliano Raffo S.I. (*caporedattore*), Guido Valentinuzzi S.I. (*segretario*), Virgilio Fantuzzi S.I., Paolo Ferrari da Passano S.I., Giovanni Marchesi S.I., Giandomenico Mucci S.I., Piersandro Vanzan S.I.

Scrittori emeriti: Enrico Baragli S.I., Ferdinando Castelli S.I., Giuseppe De Rosa S.I., Antonio Ferrua S.I., Angelo Macchi S.I., Giovanni Rulli S.I.

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 394/48 del 14 settembre 1948

Finito di stampare il 17 settembre 1999 - Sped. in abb. post. 45% art. 2 c. 20/b L. 662/96 - Roma

SO.GRA.RO. - SOCIETÀ GRAFICA ROMANA S.p.A. - via I. Pettinengo 39 - 00159 Roma - tel. 06.4356051

Digitized by Google

Spiritualità

BIANCHI E., *I paradossi della Croce* (G. CARAMORE), Brescia, Morcelliana, 1999, 109, L. 15.000.

BUZZETTI C., *«... in memoria di me». Lectio divina sull'Eucaristia*, Milano, Paoline, 1999, 404, L. 26.000.

CALCAGNO G., *Ascolta, guarda, porgi l'orecchio. Per una lettura della Parola*, Roma, Città Nuova, 1999, 104, L. 12.000.

CENCINI A., *Qualcuno ti chiama. Lettera a chi non sa d'essere chiamato*, Brescia, Queriniana, 1999, 70, L. 10.000.

COSTA M., *Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, Roma, ADP, 1999, 302, L. 28.000.

EPHRAIM, *Sette parole per una sola gioia. Le Beatitudini*, Milano, Gribaudi, 1999, 143, L. 18.000.

FERRARO G., *I sacramenti della fede. Meditazioni*, Roma, ADP, 1999, 119, L. 15.000.

FOUCAULD CH., DE, *Scritti spirituali. Giorno per giorno* (P. SOURISSEAU), Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 252, L. 28.000.

GIRAUDEAU-BOURDELOIS J., *Non piangete più: l'amore è più forte della morte. Testimonianza sulla tenerezza di Dio nelle nostre angosce*, Udine, Segno, 1999, 131, L. 18.000.

GIULIANI M., *L'esperienza degli esercizi spirituali nella vita quotidiana*, Roma, ADP, 1999, 267, L. 25.000.

GUSMITTA P. L., *Oggi devo fermarmi a casa tua. Cristo sposo incontra gli sposi e rimane con loro*, Bologna, EDB, 1999, 109, L. 11.000.

LORENZO DA FARA, *Il cuore dei poveri scalzarelli. Note di spiritualità francescano-cappuccina*, Venezia, Prov. Veneta Cappuccini, 1999, 118, L. 30.000.

NEWMAN J. H., *La coscienza* (G. VELOCCI), Milano, Jaca Book, 1999, 153, L. 26.000.

NOUWEN H. J. M., *Gesù e Maria come compagni di viaggio*, Brescia, Queriniana, 1999, 61, L. 12.000.

PARENT L.-M., *Tu mi appartieni. La presenza di Dio nel cuore dell'uomo*, Roma, Città Nuova, 1999, 108, L. 12.000.

PIANA G., *Sapienza e vita quotidiana. Itinerario etico-spirituale*, Novara, Interlinea, 1999, 205, L. 20.000.

POWELL J., *Abbracciare la vita. Alla ricerca di una nuova consapevolezza*, Milano, Gribaudi, 1999, 155, L. 18.000.

PRONZATO A., *Tra le braccia del Padre. Il figlio prodigo racconta la sua avventura*, ivi, 1999, 126, L. 15.000.

QUAGLIA A. - FRIGO G., *Catechismo della vita consacrata*, Roma, Giovinezza, 1999^3, 61, s.i.p.

Sant'Antonio da Padova. Il Santo di tutto il mondo, Udine, Segno, 1999, 54, L. 5.000.

Santo (Il) Bambin Gesù di Praga. «Più voi mi onorate, più Io vi favorirò», ivi, 1999, 43, L. 5.000.

SCHENKER A., *Percorsi biblici della riconciliazione (Chemins bibliques de la non-violence)*, Reggio Emilia, San Lorenzo, 1999, 232, L. 30.000.

SCIPPA V., *Le litanie del Sacro Cuore. Un cammino di catechesi per il terzo millennio*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 413, L. 34.000.

SESTIERI L., *La spiritualità ebraica*, Roma, Studium, 1999, 288, L. 32.000.

Tempo (Il) e i tempi della fede (L. BERTAZZO), Padova, Messaggero, 1999, 191, L. 25.000.

Economia - Diritto

AMOROSO B., *L'apartheid globale. Globalizzazione. Marginalizzazione economica. Destabilizzazione politica*, Roma, Lavoro, 1999, 165, L. 18.000.

CHAFUEN A. A., *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, Macerata, Liberlibri, 1999, XXV-211, L. 28.000.

DOMIANELLO S., *Giurisprudenza costituzionale e fattore religioso. Le pronunzie della Corte Costituzionale in materia ecclesiastica (1987-1998)*, Milano, Giuffrè, 1999, XI-907, L. 120.000.

GUIDUCCI P. L., *Manuale di diritto sanitario*, Milano, FrancoAngeli, 1999, 685, L. 60.000.

Norme (Le) di interesse religioso negli statuti regionali, provinciali e comunali (R. BOTTA), Milano, Giuffrè, 1999, XI-720, L. 88.000.

RUSCONI G., *Etica e impresa. Un'analisi economico-aziendale*, Bologna, CLUEB, 1997, 275, L. 40.000.

Varie

ABBIEZZI P. - NEGRI G. - VERRI P., *Il racconto del ciclismo* (G. SIMONELLI), Roma, RAI-ERI, 1999, 126, L. 25.000.

BARSOTTI D., *Don Orione, maestro di vita spirituale*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 215, L. 22.000.

BAZZALI M., *Ritorno verso il futuro. I Cappuccini emiliani tra gli Arussi dell'Etiopia*, Bologna, EMI, 1999, 127, L. 12.000.

BEDINI A., *Testimone a Gerusalemme. Il pellegrinaggio di un fiorentino del Trecento*, Roma, Città Nuova, 1999, 147, L. 22.000.

BIRCH CH. - VISCHER L., *Vivere con gli animali. La comunità delle creature di Dio*, Torino, Claudiana, 1999, 116, L. 15.000.

Digitized by Google

BOSCO G., S., *Epistolario*, vol. III: *1869-1872* (F. MOTTO), Roma, LAS, 1999, 592, L. 60.000.

BOUCHET J.-R., *San Domenico: la passione dell'annuncio*, Roma, Città Nuova, 1999, 124, L. 16.000.

CAVALIERI P., *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, 191, L. 24.000.

Che aria tira..., Milano, Paoline, 1999, 85, L. 12.000.

CONSOLMAGNO G. - DAVIS D. M., *A Orione svolta a sinistra. Come individuare e osservare con un piccolo telescopio oltre 100 oggetti celesti*, Milano, Hoepli, 1999, 205, L. 34.000.

DE BENEDETTI P., *E l'asina disse... L'uomo e gli animali secondo la sapienza di Israele*, Magnano (BI), Qiqajon, 1999, 61, L. 9.000.

DINI A., *Ma io, chi sono? Sussidio per gruppi di adolescenti*, Brescia, Querinina, 1999, 47, L. 4.000.

GUILLET J., *Gesù nella fede dei primi discepoli*, Milano, Paoline, 1999, 321, L. 28.000.

HERRENSCHMIDT C., *L'invenzione della scrittura. Visibile e invisibile in Iran, Israele e Grecia*, Milano, Jaca Book, 1999, 91, L. 22.000.

LINDMAYR M. A., *Il mio rapporto con le anime del Purgatorio. Dal diario di una carmelitana*, Udine, Segno, 1999, 159, L. 15.000.

MAZZARELLA E., *Pensare e credere. Tre scritti cristiani*, Brescia, Morcelliana, 1999, 88, L. 16.000.

MIONI F., *Elementi di storia del pensiero politico*, Roma, Lavoro, 1999, 234, L. 30.000.

MUSA H., *I versetti del toro*, Milano, Jaca Book, 1999, s.p., L. 19.000.

NATALINI T., *Il Pellegrinaggio. Cammino spirituale. Gerusalemme, Roma, Santiago de Compostela*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1999, 173, L. 20.000.

PETRARCA ANGLISANI L., *Gli «Arditi dell'Amore» sulle orme di S. Massimiliano Maria Kolbe*, Aversa (CE), Arti Grafiche Macchione, 1999, 29, s.i.p.

Società (La) civile in Italia. Indagine sull'adesione associativa, l'impegno volontario e le donazioni della popolazione italiana. VI Rapporto sull'associazionismo sociale, Roma, Lavoro, 1998, 206, L. 26.000.

SOLOV'EV V., *La conoscenza integrale* (A. DELL'ASTA), Milano, La Casa di Matriona, 1998, XLVI-242, L. 30.000.

SPIAZZI R., *Dio Padre onnipotente e misericordioso*, Milano, Massimo, 1998, 160, L. 20.000.

Spirito (Lo) nella storia (G. DI LUCA), L'Aquila, ISSRA, 1998, 247, s.i.p.

TANI G., *La «Congre». Cento anni di un'Istituzione dei Gesuiti a Firenze*, Firenze, Polistampa, 1998, 318, L. 28.000.

TEISSIER H., *Accanto a un amico. Lettere e scritti dall'Algeria*, Magnano (BI), Qiqajon, 1998, 195, L. 28.000.

THENGAVILA M., *Ambedkar e il neobuddhismo. L'emancipazione degli intoccabili*, Roma, Ed. Mediterranee, 1998, 168, L. 28.000.

TURI T., *La grammatica dell'amore. Raccolta di scritti sul magistero di Giovanni Paolo II nel 20° anniversario del suo pontificato*, Noci (BA), La Scala, 1998, 287, L. 29.000.

Ultimo (L') viaggio di Malaparte (G. BILLI), Prato, Libreria Cattolica, 1998, 77, L. 10.000.

Università degli Studi di Urbino. Biblioteca Centrale, emeroteca solo umanistica. Fondo «Enzo Santarelli». Catalogo (E. TORRICO), Urbino, Università degli Studi, 1998, XIV-457, s.i.p.

VANNUCCI P., *Il Collegio Nazareno: MDCXXX-MCMXXX*, Roma, Salemi, 1998, 356, s.i.p.

VENTURINI N., *La Confessione è un hobby?*, Roma, Nuova Coletti, 1999, 64, L. 5.500.

VIEIRA A., *Sermones Italianos (S. N. Salamão)*, Viterbo, Sette Città, 1998, 250, L. 35.000.

VIGNELLI G., *Il Video Tentatore. Come la tivù induce alla trasgressione*, Roma, Foundation for a Christian Civilization - INC, 1998, 167, s.i.p.

VICENTI M. E., *Palabras a los jóvenes*, Madrid, Religiosas de María Inmaculada, 1999^2, 158, s.i.p.

War and water, Geneva, ICRC Publications, s.d., 112, s.i.p.

ZATTONI M. - GILLINI G., *Vuoi fare l'amore con me? Appunti per formarsi alla vita di coppia*, Brescia, Queriniana, 1999, 61, L. 10.000.

ZELLI IACOBUZZI F. L., *Gita a Maredsous (1888)* (L. CRIPPA), Roma, Benedictina, 1999, 71, L. 10.000.

ZITO G., *La scienza e la ricerca di Dio*, Milano, Gribaudi, 1999, 141, L. 16.000.

ZUANON S., *Leopoldo Mandic. Un Santo a Radio Maria*, Camposampiero (PD), Noce, 1999, 155, L. 20.000.

ZUCAL S., *Ferdinand Ebner. La «nostalgia» della parola*, Brescia, Morcelliana, 1999, 355, L. 40.000.

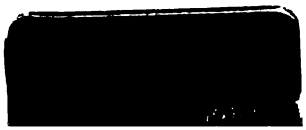
NOTA. Non è possibile dar conto delle molte opere che ci pervengono. Ne diamo intanto un annuncio sommario, che non comporta alcun giudizio, e ci riserviamo di tornarvi sopra secondo le possibilità e lo spazio disponibile.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 08505 1657



Digitized by Google